

# البرجماتية الأمريكية المعاصرة ( أصولها اليونانية )



الدكتور

هاني محمد رشاد بخيت

المكتبة المصرية

٣ شاحيندو القطار - لوزان - الإسكندرية  
تليفاكس ٥٨٤٠٢٩٨ / ٣٠٣  
مجموع ، ١٢ / ٤٦٠٤



# **البرجماتية الأمريكية المعاصرة أصولها اليونانية**

**الدكتور**

**هانى محمد رشاد بخيت**

**أستاذ م / الفلسفة اليونانية**

**جامعة القاهرة**

**٢٠٠٦**

جميع الحقوق محفوظة للناس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(وقل إعملوا فسمي الله عملكم ورسوله والمؤمنون )

صدق الله العظيم



إهداء

إلى روح والدي

(وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا)

صدق الله العظيم

د. هاني محمد رشاد





## شكر وتقدير

يتقدم الباحث بخالص الشكر والتقدير والعرفان للأستاذة الدكتورة/ أميرة حلمي مطر أستاذة الفلسفة اليونانية ، ورئيس قسم الفلسفة بكلية الآداب - جامعة القاهرة ، والمشرف على البحث الذي لم يكن ليرى النور، على هذا الشكل ، إلا بفضل الاسترشاد بنصائحها ، وملاحظاتها.

ولم تبخل بجهدي - أي جهد - في مساعدة الباحث في عمله، الأمر الذي لا يمكن أن تُعبر عنه أي لغةٍ مهما كانت رشاقتها ؛ فقد كانت أستاذاً مديراً ، ومشرفاً هادياً.

**فلما خالص الشكر والتقدير والاحترام.**

**المؤلف**



تطورت الفلسفة البرجماتية في عصرنا الحالي لتصبح من أبرز الفلسفات على الساحة المعاصرة ، بل إننا لا نبالغ إذا قلنا بأنها قد أضحت من الفلسفات الحاكمة ، وناهيك عن الدعوى التي تقرر أنها أصبحت للفلسفة الحاكمة على المشهد المعاصر بالفعل .

والنزعة البرجماتية لكونها فلسفة عمل في الفكر أو الإخلاص ، ربما تجاوزت أي فلسفة أخرى في التأثير الحضري الذي يشمل البعد السياسي والاقتصادي وبالتالي الإجتماعي ، ومن هنا بالذات تكتسب أهمية خطيرة وخاصة وأن تأثيراتها العملية قد فاقت في تأثيرها والاتجاهات التي أخذتها والآثار الناجمة عنها أي رؤية أو توقع لأي من روادها أو المنظرين لها، وليس هذا نقدا مطلقا للبرجماتية ، فضلا عن أنه ليس رفضا قاطعا للمذهب البرجماتي في أصوله ونصلياته.

وهنا نود القول بأن أهمية البرجماتية كفلسفة معاصرة حاكمة، أو بالأحرى أهمية آثارها العملية على عالما الحديث من ناحية، وعدم الاهتمام عند كثيرين من الباحثين بالتحقيق في بديهية الأصول اليونانية للبرجماتية هو الذي حدا بنا أساسا إلى تقديم هذا البحث، وهو بحث لم نقصد به أن يكون بحثا نقديا للفلسفة البرجماتية أو مؤرخا لها عبر العصور ، ولم نقصد به أن يكون بحثا مقارنا مع فلسفات أخرى في ثنائيات تام معها أو في تشابه ، كما لم يكن بقصدنا أن نعرض للتطبيقات البرجماتية للحديث وإنما اقتصر اهتمامنا هنا على إقتفاء الأصول التاريخية للبرجماتية في الفكر اليوناني ، أو بعبارة أخرى تأصيل الفلسفة البرجماتية للمعاصرة في الفكر القديم.

وقد استخدم الباحث المنهج التاريخي التحليلي في بحثه والذي يعتبر، أكثر المناهج التي يمكن أن تتفق مع طبيعة هذا البحث الذي يحاول إقتفاء

آثار النزعة البرجماتية المعاصرة في جذورها الفقية .

وقسم الباحث دراسته إلى ستة فصول ، ورأي أن يبدأ في الفصل الأول بتعريف للمصطلح برجماتيك Pragmatic والمأخوذ من كلمة يونانية براما Rpayma وتطور هذا التعريف منذ اللينان وعبر العصر الوسيط إلى الحديث والمعاصر .

وكان من المنطقي أن نعرض بصورة واضحة وكافية في الوقت نفسه للإتجاه والفلسفة البرجماتية على المشهد الحديث والمعاصر - وقد اختار الباحث المشهد الأميركي بالذات ومنه اخترنا الرواد بهدف إظهار الأصول والمبادئ والمقولات العامة للمنهج الذي اختطونه والذي يمكن بنظرة موازية أن نرى أصولها التاريخية في اليونان ، فعرضنا للمقولات الأساسية عند الرواد الثلاثة العظام في هذه النزعة وهم تشارلز سوندرز بيرس ووليم جيمس وديوى.

في الفصل الثاني يقتفي الباحث الآثار البرجماتية في الفكر اليوناني، فيعرض لبعض المقولات الأساسية عند الفلاسفة السابقين على السوفسطائية في محاولة لبيان ما إذا كانت ستوجد عندهم جذورا للنزعة البرجماتية أو جذورا مضادة لهذه النزعة فتعرضنا لفكر هيراقليطس وبارمنيدس وأمبادقليس وألكساجوراس وديمقريطس .

وقد أفرد الباحث الفصل الثالث لبيان موقف السوفسطائية من المعرفة والحقيقة والجذور البرجماتية عند هؤلاء المعلمين الجواله وبيان المظاهر السياسية والاجتماعية والاتجاهات الفكرية التي أدت لظهورهم والمقولات الأساسية التي دارت حولها فلسفاتهم وأهمها مقولة الإنسان مقياس التي قال بها بروتاجوراس ، ومدى تأثيرهم بالجانب النفعي وأبرزه المترتب على هذه المقولة.

وفي الفصول من الرابع إلى الخامس يعرض الباحث لموقف الفلاسفة الثلاثة العظام من النزعة البراجماتية مقرط، أفلاطون، أرسطو ونقدمهم لها. هذا النقد الذي جعل هذه النزعة أكثر وضوحا وجلاء، وفي الوقت نفسه قد حاول الباحث أن يتعقب بخطأ حثيثه أية ظواهر براجماتية قد تكون موجودة عند هؤلاء الفلاسفة العظام والإشارة إليها، ولذا فقد خصص الباحث الفصل الرابع لبيان موقف مقرط، والخامس لشرح موقف أفلاطون والفصل السادس لإظهار معارضة أرسطو للنزعة في ثوبها القديم .

والباحث يمتنى أن يكون بحثه هذا إضافة للدراسات الفلسفية وخاصة هذه الدراسات التي تُعنى بتأصيل الأفكار الحديثة والمعاصرة في الفكر للقديم الشرقي والغربي ، ولا يسمعه في النهاية إلا أن يتقدم بخالص الشكر والتقدير لكل المشتغلين في حقل الدراسات الفلسفية والذين قدموا له يد المساعدة والعون سواء بإمداده بالكتب أو للمراجع الأساسية أو شاركوه الحوار والمناقشة ، وعلى رأسهم أعضاء هيئة التدريس في كليتي الآداب بجامعة القاهرة وأسبوط فرع سوهاج .

كما يوجه الباحث شكرا خالصا للسادة المشرفين على كلية الآداب بسوهاج وعلى رأسهم الأستاذ الدكتور عميد الكلية لتحمسهم الأكاديمي لموضوع البحث وتسهيلهم مهمة الباحث في كل مراحل البحث .

والله الموفق ،،



## الفصل الأول

الاستخدام التاريخي لمصطلح براجماتيزم وتطوره  
الروح العامة للفلسفة البراجماتية والمعاصرة  
كما ظهرت في أمريكا

- ١- بيرس ونظرية المعنى .
  - معارضة النزعات العقلية .
  - الاعتقاد ودلالاته السلبية .
  - الحقيقة تكشف عبر تطور تجريبي .
- ٢- نظرية الحقيقة عند وايم جيمس .
  - الحقيقة هي ما يجعلنا نشكل الواقع ونسيطر عليه .
  - العملية الواقعية .
  - الحقيقي هو المفيد والمفيد هو الحقيقي .
  - إرادة الاعتقاد - أدلة للنجاح والنجاة .
- ٣- جون ديوي والادواته .
  - الأفكار أدوات الكائن في التكيف مع البيئة .
  - لا حقيقة دون إنسان وتشكليه في الواقع .
  - الحق ليس سابقا على الخير الإنسانية .
  - ليس هناك حقيقة إنما هناك حقائق .
  - النظر إلى المستقبل .
- ٤- الخلافات بين بيرس وجيمس وديوي .





## الفصل الأول

### الاستخدام التاريخي لمصطلح برجماتزم Pragmatism

برجماتزم مصطلح فلسفي مأخوذ من كلمة يراجما<sup>(١)</sup> اليونانية وتعني فعل أو عمل وقد اختاره تشالز موندروز بيرس<sup>(٢)</sup> لكي يعبر به عن منهج فلسفي يوضح الطريقة التي يمكن أن نقرر بها أفكارنا أي المنهج الذي يمكن أن نقرر به معاني المفاهيم العقلية .

ويؤكد أحد الباحثين<sup>(٣)</sup> أن بيرس هو مخترع الاسم Pragmatism في الفلسفة المعاصرة ولهذا فهو المؤسس الأول لهذه النزعة .

---

(١) في القاموس اليوناني نجد الكلمة لها استخدامات عديدة كلها تدور حول العمل فهي تحى عمل act ، شئ تم فعله Had been done أو شئ صحيح مناسب للعمل Fit to be done ، شئ يمكن عمله بشكل مناسب ، ومن معانيها الواجب أو العمل الذي يجب القيام به Have to be done ، شئ له آثار أو نتائج عملية Thing of Consequencies وفي معنى آخر يشير إلى الشؤون السياسية Political affairs ، وقد تعطى الأعمال التي تتضمن مشاكل أو اضطرابات Trouble in deed أو عمل فاسد bad act .

(٢) ولد تشالز موندروز بيرس في عام ١٨٣٩ C.S. Peirce وكان الابن الثاني لـبنامين بيرس Benjamine Peirce الذي كان يعمل أستاذا للرياضيات والفلك في جامعة هارفارد وكان من أشهر العالمين بالرياضيات في أمريكا ، وبعد حصوله على الدراسة الثانوية التحق بجامعة هارفارد ، وقد شجعه الوالد كثيرا حتى أن الخطوط الرئيسية لتطور فكر بيرس تعود إلى والده وعمل بيرس مدرسا للمنطق بجامعة هارفارد ولم يكن له كتابات كثيرة وإن كان قد أُنقِص وقتا كثيرا في الكتابة للمجلات الفلسفية والعلمية وتوفي عام ١٩١٤ .

Gallie (W.B.), Peirce and Pragmatism, Pelican book, Middlesmx, ١٩٥٢, P. ٢٢.

Gallie (W.B.), Ibid, P. ٢٣.

(٣)

هل معنى هذا أن المصطلح لم يعرف في تاريخ الفلسفة إلا عندما وضعه بيرس Peirce فهل كان لهذه الكلمة استعمالات في الفلسفة اليونانية؟؟ وخاصة وأن الكلمة مأخوذة من الكلمة اليونانية براجما . هذا ما سنحاول معرفته في الجزء التالي .

من للملاحظ أن هذه الكلمة براجما قد استخدمت في الفلسفة اليونانية وهذا واضح من استخدام أفلاطون لها في محاوراته فقد جاءت بمعنى فعل ضار في محاوره حين كان يصدد دفاع سقراط عن نفسه في اتهامه بإفساد الشباب<sup>(١)</sup> واستخدم أفلاطون الكلمة في محاوره الجمهورية بمعنى ممارس للطب عندما كان يصدد تحديد العلاقة بين العمل والعلم والممارسة العملية التي ينقصها المعرفة الأساسية بالأسباب والعلل<sup>(٢)</sup>.

ونرى الكلمة في كتابات أرسطو فقد جاءت بمعنى أفعال في كتابه الأخلاق حين يتحدث عن الصداقة حيث يكون الإنسان السعيد على وجه أكمل في حاجة إلى أصدقاء من نفس النوع ويشاركونه تأمل الأفعال الخيرة وأفعاله التي تكون من وضعه ، والرجل الفاضل هو الذي يكون له هؤلاء الأصدقاء الذين لهم هذه الصفات<sup>(٣)</sup>.

وقد جاءت الكلمة لتعبر عن معنى قانون في كتاب أرسطو السياسة وهو يصدد التفرقة بين الدساتير المختلفة وكان يشير إلى القانون الذي فرصه العسكريين في ثوري Thuri على أساس أنه يفرض إعادة انتخاب العسكريين بعد فترة خمس سنوات مستخدما كلمة براجماPragma بمعنى القانون<sup>(٤)</sup>.

Plato., Apology, 48 A.

(١)

Plato., Rep., 406.

(٢)

Arist, N. Ethics, ١١٢٠ A.

(٣)

Arist, Politica, V. ٧, ١٣٠٧ b.

=

(٤)

” وفي العصور الوسطى المسيحية عندما كانت هناك محاولات للتوفيق بين الدين والفلسفة على يد كل من القديس أوغسطين وتوماس الاكوينى فقد حث الاكوينى على أن يكون الإيمان له جانب عملى مشيرا إلى أن الإيمان عمل The Faith is Pragmatic (١).

ومن الفلاسفة الذين استخدموا مصطلح برجماتيك Pragmatic جون لوك وقد حاول في كتابه « محاولة في الفهم الإنسانى » أن ينهى المذهب الغريزى من طريقه لكي يعرض المذهب الحسى أو التجريبي وهو يظن أن الغريزية تعنى وجود معانى صريحة وقضايا محددة واضحة في الذهن منذ الميلاد وأنها تدع مجالا واسعا للتقدير الشخصى مادامت معرفة باطنة فلا يريد أن يتركها تعبت بنظرية المعرفة وتكرر وجود الله وهما الأمران الضروريان لاتفاق العقول وطمانينتها ، ولوك يؤمن بوجه نظر نفعية في المعرفة وفي العلوم ولذا فقد كان يعتقد أن المعانى لها استجابات نفعية في التجربة وأكد على أن Msanings are Pragmatic. (٢).

وهذا المصطلح ( Pragmatic ) قد طبقه كانط في التفريق بين عقل

---

- كانت الكلمة Pragma تعبيراً عن مصطلح يعبر عن القانون الرومانى المتأخر ويأتى من الكلمة اللاتينية Pragmatic Sanctio ومعناها قرار الدولة مع شئ من الاهتمام الأكبر مما يوجد في قضية عاجلة قابلة للمجادلة بين بعض الأشخاص ويعطى إلى بعض المجتمعات والسبب عام ، وفي الأزمنة المتأخرة فقد تبنت بعض الدول التي تامت القانون الرومانى هذا المصطلح خاصة الدول المحكومة بشكل Despotically لى معنى تعبيراً عن ارادة السيادة المحددة للحدود الخاصة بهذه القوة ، وقد نظم جوستينيان حكومة إيطاليا بواسطة الـ Pragmatic Sanctio بعد أن هزمت مرة ثانية من ملك فرنسا .

(١) Encyclopedia Britanica, Pragmatism, P. ٤١٢.

(٢) E. History of great Ideas. Pragmatism, P. ٥٠٤. Ibid, P. ٥٠٥.

نظري وعقل على وعلى أنواع من الفروض الضرورية وميزها باعتبارها تأكيدية وهذه الفروض التي تصف الوسائل الضرورية للحصول على السعادة وهي النهاية التي تجعلها ضرورية لكل الموجودات ، ولذا فهو يقول أن العقل الذي يوازن بين الوسائل والغايات اسميه عقل عملي Pragmatic Reason .

وقد استخدم هيجل مصطلح برجماتيك Pragmatic حين كان يصدد تقديم محاولة لإيجاد الوحدة بين الوسائل والغايات ، للموضوعي والذاتي في الخبرة والفكر ، بين الفرد والدولة وبين العقل الكلي والأحداث الجزئية في ميثافيزيقاه الولحيه ، وفي قلمه التاريخ على أساس أن المطلق يتكشف خلال التاريخ وقد استخدم هيجل المصطلح برجماتيك Pragmatic في تصنيفه الثلاثي التاريخ وكان يقصد به التاريخ البرجماتي Pragmatic History وهي دراسة التاريخ التي تُعنى بالانعكاسات على الماضي من أجل الاستفادة أو إحتضار الدروس التي يمكن أن تتفق مع المشاكل الأخلاقية والسياسية الراهنة وتظهر أمثلة هذا التاريخ البرجماتي عند هيجل في الأحداث الوطنية وحياة الأبطال والقادة المروحيين الذين يُفترض أنهم يعلمون القادة ولحكام كيفية الاسترشاد بالتجربة التي حدثت في الماضي ، وقد أظهر هيجل لاحتقاره لأمثل هذا التاريخ حين قرر مؤكداً أن الشعوب والحكومات لم تتعلم شيئاً من التاريخ لو عملت على أساس من المبادئ المستنبطة منه<sup>(١)</sup>.

وهناك إشارات إلى أن بعض الفلاسفة المعاصرين من غير البرجماتيين قد استخدموا هذا المصطلح بشكل يوحى بنزعة برجمائية عندهم مثل موريس بلوندل في فرنسا الذي قال إن التفكير في الله عمل<sup>(٢)</sup>.

---

(١) E. History of great Ideas, Pragmatism, P. ٥٥٦.

(٢) جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ص

وبعد أن ظهرت النزعة البرجماتية في أميركا ولأول مرة على يد تشارلز سوندرز بيرس ، انتشرت هذه الأفكار انتشارا سريعا على يد جيمس ومن بعده جون ديوى ثم تفرعت فروعاً عديدة في أوروبا على يد شيلار في إنجلترا ، وبابيني في إيطاليا ، وموريس بلوندل في فرنسا وغيرهم كثيرين<sup>(١)</sup> ممن انتموا إلى هذه النزعة الأمر الذي حدى بالبعض إلى وضع محاولة لتعريف البرجماتية .

وفي تقرير معقول ينكر ثاير « H.S » Thayer في محاولة لتقديم تعريف عام للبرجماتية مشيراً إلى أنها تقدم :

- أ- قانون إجرائي لتفسير معاني المفاهيم العقلية والفلسفية والعلمية.
  - ب- نظرية في المعرفة والتجربة والواقع تتضمن أن:
    - ١- الفكر والمعرفة أنواع متطورة من النواحي البيولوجية والاجتماعية عن طريق وسائل التكيف والتحكم .
    - ٢- أن الواقع يتغير والفكر هو المرشد لإرضاء الحاجات وتحقيق الرغبات.
    - ٣- أن كل معرفة هي عملية سلوكية تقييمية للتجربة المستقبلية والفكر يهدف بشكل تجريبي إلى تنظيم أو تخطيط أو التحكم في التجربة القادمة في المستقبل .
    - ٤- البرجماتية موقف فلسفي عميق Broad في اتجاه تكوين مفهوم عن التجربة<sup>(٢)</sup>.
- ويبدو مع هذا أن ثاير لم يتعامل بشكل مرضى في الشخصية

---

(١) عزمي إسلام ، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، للطبعة الثانية ، ١٩٧٩ ، ص ١١٦ .

(٢) E. History of great Ideas, Pragmatism, P. ٥٥٦.

المختلفة والنظريات المتصارعة في المنهج والمعرفة والواقع الذي يسمح به البراجماتيين في المدارس المختلفة وفي الميادين المختلفة للفكر وفي الثقافات والخلفيات التاريخية المتحدة .

وفي الفترة الانتقالية لكتاب بليني<sup>(١)</sup> G. Papini عن البرجماتية في محاولة لتقديم هذا المذهب إلى الفلاسفة الإيطاليين يشير إلى أن البرجماتية لا يمكن تعريفها فمن يستطيع تعريف البرجماتية في بضع كلمات يفعل ما هو ضد البرجماتية وهو الشيء الذي لا يمكن تخيله ضد هذه الفلسفة .

ويبدو أن هذا يرجع إلى أن بليني كان يرى في البرجماتية نظرة مفتوحة وليست ثابتة محددة للفكر والتجربة البشرية فهي تنظر إلى الواقع لا باعتباره محدد المعالم في قالب واحد ولكن باعتباره سيال ومتدفق، وأن الحقيقة لا يمكن أن توضع في إطار ثابتة منتظمة ومتغيرة . .

وقد كان بليني يرد ما حاول جيمس عمله بتقديم تعريفات ثابتة ، وقد وضع بيرس في نفس القارب مع جيمس ، وهكذا أغفل الخلاف الهام بين بيرس وجيمس والفلسفة الإسمية عند جيمس وواقعية بيرس المدرسية التي تضع واقع الكليات في المنطق وفي الأحكام القيمية والحقيقة الدالة تبدو عنده باعتبارها الأفكار الأكثر قوة في العالم<sup>(٢)</sup> .

وفي محاولة أخرى قلم بها لورث لفجوى Lovgoy<sup>(٣)</sup> والذي كان تلميذا لجيمس في هارفارد وقد كتب مقالتين صغيرتين نظم فيها أكثر الانتقادات المتميزة للبرجماتية بعنوان Thirteen Pragmatisms قام بتعريف البرجماتية في أفكارها المشتركة والتي تظهر في أربعة صراعات دلخية:

Ibid , ٥٥٧ .

E. History of great Ideas, Pragmatism, P. ٥٥٧.

Ibid , P. ٥٥٧ .

(١)

(٢)

(٣)

١- الادعاءات عن الحقيقة وتأسس على:

أ- من ناحية كل الخواص للسيكولوجية للمعتقدات باعتبارها تفصل الفعل عن هذه الخواص .

ب- من ناحية أخرى الادعاءات التي تقوم على الشخصية المتغيرة لموضوعات المعتقد .

٢- التوحيد بين المعرفة وشكل العقل المؤسس على بعض الإدراكات الراهنة مثلما فعل جيمس في التجريبية المتطرفة وهي تضع المعرفة في مواجهة باعتبارها نتيجة للتوسط بين الأفكار التي تفسر التجربة .

٣- النظر إلى الأحكام الأخلاقية والفنية باعتبارها ثابتة بالمقياس الموضوعي العاطفي ، ففي إرادة الاعتقاد مذهب وإليم جيمس والشخصانية الفردانية في مذهب شيللر ، الخطوط النفعية التي تأتي كنتيجة لخطوط نفعية اجتماعية كما يبدو ذلك في نظرية جون ديوي الأدائية ، وعدد هيربرت ميد في نظرية المقياس الاجتماعي للمعنى .

٤- دعوة برجمسون وجيمس إلى التجربة الراهنة وهذا يعارض ما قال عنه بيرس في المستقبل القريب للمعنى باعتبار الفكرة التي يتفق عليها مجموعة من العلماء بعد التحقيق التجريبي المستمر في الـ Long Run . وهكذا أصر لفجوى أن هناك بعض النظريات عن المعرفة غير مختلف عليها وعن الصدق وعن القيم بين البرجماتيين على إختلافاتهم موجودة في هذا التباين بين الأفكار والذي تمسك به عديد من البرجماتيين أنفسهم . ولذا كانت استجابة ف س س شيللر على لفجوى هي الترحيب بالحقيقة القائلة أنه هناك عديد من البرجماتيين كما أن هناك عديد من البرجماتية<sup>(١)</sup>.

وهذا من شأنه أن يطرح تعريف البرجماتية إلى مشكلة عما إذا كان هناك أي أفكار شائعة يشارك كل البرجمائين في ضوء الاشتراكات المتصارعة لقسماتهم .

وفي أحد المحاولات المستعصية لإيجاد تعريف للبرجماتية حاول فينر (1) Weiner تقديم المشتركات العلمية بين البرجمائين على إختلافهم ففكر البرجماتية باعتبارها :

#### ١- التجريبية التعددية .

أو منهج تحقيق المشاكل الطبيعية والبيولوجية والسيكولوجية واللغوية والاجتماعية والتي لا يمكن حلها بمفهوم ميتافيزيقي مفرد أو بنظام قبلي . وقد اشترك في ذلك تشونسي رايت ، وإليام جيمس ، جون ديوى ، سى لى لويس ، جون . هـ - راندال ، سيدنى هوك ، أرمبست ناجل .

٢- نظرة مؤقتة وقتية للواقع والمعرفة باعتبارهما تيار متطور للوعى أو موضوعات لوعى . متلما كان الحال عند وليام جيمس وعند بيرس . بما في ذلك الادعاءات المتعلقة بالحقبة وعملية الملاحظة والقياس والاختبار التجريبي .

٣- المفهوم المسمى للحقيقة والقيم والتي فيها تصبح الأفكار الخالدة عن الفراغ والزمن والسببية والحقيقة الثابتة والقيم الخالدة ينظر إليها كلها باعتبارها نسبية بالنسبة للمضامين الميكولوجية والاجتماعية والتاريخية والمنطقية .

وهذا ما نجده عند تشونسي رايت ، جون ديوى ، وإليام جيمس .

٤- النظرة الإحتمالية للفروض الاجتماعية والطبيعية والقوانين في تعارضها



مع الآلية والحتمية الجذلية والضرورة التاريخية أو الحتمية . فتحاول تقديم نظرية متغيرة للمعرفة والقيم تعارض اليقين الدوجماتيقي والثابت. وهذا ما يمكن أن نراه عند وليام جيمس وتشارلز بيرس وجون ديوى وإرنست ناغل وسيندى هوك وهـ - ريشنباخ .

٥- فردانية ديمقراطية تؤكد على حق الأفراد في العيش في مجتمع حر دون للتضحية بالكشف عن السلطة الدينية المتسلطة وهذه للفردانية البرجماتية للبرجمائتين مرتبطة بالتراث السياسى الذى يرجع إلى جون لوك وعصر التنوير الأوروبى ويظهر بشكل تاريخى في الولايات المتحدة على يد مفكرين من كل أنحاء الحياه مثل جون دولمان ، بنيامين فرانكلين ، توماس بين ، توماس جيفرسون ، رالف والدو إمرسون ، هنرى ديفيد ثورو ، أبراهام لنكولن ، والت واسمان ..

يتضح مما سبق أن كل المحاولات التى جرت لتعريف البرجماتية والتى أثارت كل هذه النقاط تؤكد على أن الاختلافات التاريخية والثقافية بين البرجمائتين لا يمكن أن تتناسب أو أن توضع تحت تعريف عام لسببين :

الأول: أن للكتابات الأولى للرواد الأوائل مثل بيرس وجيمس كانت تهتم بالنظريات المتعلقة بالحقيقة والواقع ودافعت عن هذه للنظريات التى لم تكن إجرائية أو سلوكية أو تعباً بالمفهوم فكتابات بيرس الميتافيزيقية تتضمن فرع مثالى تأملى للبرجماتية مسماه برجماتيمزم Pragmaticism كى يفصل بينه وبين وليام جيمس وتلميذه شيلر .

ثانياً: أن كل مناطق المعرفة غير هذه التى ذكرت من قبل قد نوقشت بين مختلف البرجمائتين في تفسيراتهم لطبيعة التاريخ والقانون والسياسة واللغة والمنطق الرياضى ومن الحقيقى أن بعض البرجمائتين قد تابعوا بعض هذه الموضوعات وبعضهم لم يتطرق إليها . بعضهم قد علم بعض

الإهتمام الأساسى بالدين والبعض الآخر لم يفعل ذلك .

ولما كان هذا البحث يتركز في البحث عن جذور الفلسفة البرجماتية في الفلسفة اليونانية فسوف يقتصر بحثنا على التعرض لنظرية الحقيقة كما وردت في سياق ما كتبه الرواد الأوائل في أمريكا بيرس وجيمس وديوى واستخلاص ملامحها الأساسية في محاولة للتعرف على جذورها الأساسية ، فليس إهتمامنا هو محاولة للكشف عن النظريات البرجماتية المشتركة أو لوجه الخلاف بينها .

### الروح العامة للفلسفة البرجماتية المعاصرة كما ظهرت في أمريكا:

قدم تشارلز سورليرز بيرس الصورة الأولى للبرجماتية باعتبارها منهج لتعريف معنى الأفكار والمفاهيم العقلية وقد أكد على أنه يجب أن نضع في إعتبارنا الآثار العملية المترتبة على أي فكرة من أفكارنا أو معتقداتنا لأن هذه الآثار هي كل ما يمكن معرفته عن الشيء ، وقد كان بيرس يقصد مهاجمة الفلسفات العقلية والمنطقية على أساس أنه لا يوجد في العقل معرفة أولية تستبطن منها نتائج صحيحة بصرف النظر عن جلابها للتطبيقات فالأمر كله رهن بنتائج التجربة العملية التي تقطع في معنى أي فكرة أو معتقد ، وقد عرض أفكاره في مقالاته المختلفة والتي جمعت فيما بعد في كتاب واحد Collected Papers of Peirce . وفي كتاب الصدفة والحب والمنطق Chance Love and Logic ومن أهمها مقالته بعنوان « كيف نجعل أفكارنا واضحة » .

وقد نظر بيرس إلى الحقيقة بوصفها ما يتفق عليه الباحثين في نهاية الأمر من التحقيق وقد غلبت على نظريته الروح العملية ودعا إلى عمومية النظرة إلى الحقيقة باعتبارها الشكل الذي يمثل النجاح التلقائي للعقول فيما يؤكد الحقائق الموضوعية التي لوحظت بإتفاق .

ويعد بيرس إتخذت البرجماتية شكل نظرية في الحقيقة كانت هي

الأساس في مذهب وليم جيمس ، وقد اعتبر الحقيقة هي ما يجعلنا نسير في الواقع وتشكيله وتغييره وفق مطالبنا وحاجاتنا ، ولذلك ارتبطت عنده الحقيقة بالمنفعة ، فالحقيقي هو النافع والمفيد في طريقة التفكير ، وأصبحت الحقيقة بهذا الشكل في صيرورة دائمة وتغير دائم مرتبط بتغير خبرتنا وحاجاتنا ، ولذا كان هجومه على النزعات التي قالت بحقيقة ثابتة وموضوع للتأمل . لكنها أصبحت عند جيمس الشيء الذي نضعه بأيدينا .

وفي إرادة الاعتقاد قدم جيمس نظريته الفردانية للحقيقة على أساس أن هناك من الأفكار ما لا يمكن البرهنة عليه وتحقيقه تجريبيا أي أفكار تتعدى نطاق التجربة ولذا فالقيمة الفورية لهذه الأفكار تكون في الإيمان بها باعتبارها أفكار نافعة ومفيدة وهي أفكار خاصة بكل فرد على حده .

وقد وضع وليم جيمس مذهبه وعرضه في كتب عديدة أهمها كتابه البرجماتية Pragmatism ، ومقالات في البرجماتية Essays in Pragmatism وإرادة الاعتقاد Will To Believe وكتب أخرى منها بعض مشكلات الفلسفة ، واختلافات في التجريب الدينية .

وقد تم التطور الأخير في النزعة البرجماتية كما ظهرت في أميركا على يد ثالث الرواد العملاقة جون ديوي والذي أكد على أن الأفكار هي الوسائل التي يستخدمها الكائن في التكيف مع البيئة ، وأن الحقيقة على الرغم من أنها تعنى الاتفاق مع الواقع إلا أن هذا الاتفاق يتطلب واقفه جريئة مبادرة لأن الأفكار الحقيقية لا تظهر إلا حينما يكون هناك إشكال عملي ولذا فالأفكار الحقيقية تعبر عن نفسها في الإشباع الذي يظهر من جراء استخدامها في حل مشكلات الواقع وتغييره وإعادة تشكيله .

وعلى الرغم من الجانب الفردي الذي يشارك فيه ديوي إلا أن ديوي حاول في كتاباته المتأخرة أن يقف عن الحديث عما يسمى حقيقة لأنه رأي

أن الحقيقة هي عبارة وصفية تصف صيرورة دائمة .  
وقد عرض ديوى أفكاره وآرائه في عدة كتب أهمها الديمقراطية  
والتربية ، نظرية البحث والمنطق ، كيف نفكر How We Think ، وإعادة البناء  
في الفلسفة Reconstruction In Philosophy, Quest for Certainty.

#### أ - بيرس ونظرية المعنى:

قدم تشارلز سوندرز بيرس فلسفة البرجماتزم باعتبارها إسم لمبدأ أو  
منهج في المنطق ولقد كان الغرض الرئيسى لهذا المنهج بالنسبة لمخترعه هو  
توضيح أو الكشف عن القضايا الميتافيزيقية التقليدية باعتبارها قضايا بغير  
ذى معنى . كما أنها تمثل منهجه لتقرير معانى المفاهيم العقلية<sup>(١)</sup> .

وتكاد تنور أغلب فلسفة بيرس حول البحث في مشكلتين هي مشكلة  
المعنى ومشكلة الاعتقاد وإن كانت المشكلتان تتعلقان في النهاية بالمفهوم  
الرئيسى للفلسفة البرجماتية وهو العمل أو الفعل<sup>(٢)</sup> .

ويبدأ بيرس مقاله الشهير كيف نجعل أفكارنا واضحة في دراسة  
مشكلة المعنى من وجهة نظر تجريبية . فيرى أن أية فكرة إنما ترتبط دائما  
بالإنطباعات الحسية التى نتزود بها عن الأشياء التى هي موضوعات الإدراك ،  
ولو اكتفينا بالعقل وحده دون الحس والمعرفة لما استطعنا أن نتوصل إلى  
المعرفة الصحيحة .

وهذا يتمثل في تأكيده على ما يسمى بالشكل العملى لكل تفكير حقيقى

---

(١) Peirce, Chance, love and logic, Philosophical essays edited with an introduction by morris R. cohen, Barnes, Noble, New York , ١٩٤٨, p.

(٢) يحيى حامد هويدى ، مقدمة في الفلسفة للعلماء ، دار سرسة المصرية ، الطبعة  
السلامة ، ١٩٦٩ ، ص ٢١١ .

حيث يقول :

ضع في الاعتبار ما هي المؤثرات التي لها تأثير بشكل  
عملي والتي نعتقد أنها موضوع الإدراك سوف يحصل  
عليها. بعد ذلك فإن مفهومنا عن هذه التأثيرات هو كل  
مفهومنا عن الشيء<sup>(١)</sup>.

إن بيرس كان يقصد أن المفهوم للمجرد يصبح له معنى إذا استطعنا فقط  
أن نستخدمه أو أن نعمل مع مؤثراته بشكل مميز ومتطابق .. فليست هناك إذن  
أفكار ثابتة ولا سابقة يجب أن نعود إليها كي نعرف معنى الفكرة أو للكلمة لأن :  
فكرتنا عن أي شيء هي فكرتنا عن الآثار الحسية المترتبة  
عليه وإذا كنا نتخيل أن هناك معنى آخر للفكرة غير ذلك  
فإننا نكون بمثابة من يخدع نفسه<sup>(٢)</sup>.  
ويؤكد ذلك المعنى أيضا بقوله :

إن ما أرمى إلى توضيحه هو أن من المستحيل بالنسبة لأية  
فكرة موجودة في عقولنا أن تكون متعلقة بأي شيء ما عدا  
الآثار الحسية المحسوسة التي ندركها فيها<sup>(٣)</sup>.  
ولهذا يقول في معرض نقده لديكارت :  
لأنه لم يظن إلى أن آلية العقل لا تستطيع إلا أن نجول  
المعرفة وتغيرها ، لكنها لا يمكن أن تؤكد ما لم يكن قد تم  
تزويد العقل بوقائع للملاحظة الحسية<sup>(٤)</sup> .

---

Peirce, Op. Cit., P. ٢١. (١)

Peirce, Op. Cit., P. ٢٢ . (٢)

Buchler, (Jutus). The Philosophy of Peirce Selected writings, (٣)  
Harcourt. Brace and Company, New York, Kegan Paul London.

١٩٤٠, P. ٢٤.

Buchler, Ibid, P. ٢٥. (٤)

إلا أن بيرس لا يقف عند ذه البداية التجريبية بل يتجاوزها فيذهب إلى أن معنى الكلمة أو العبارة لا يتحدد بناءً على ترجمتها ألفاظ أخرى أو عن طريق ذكر مرادفاتها وإلا ظللنا ندور في كلمات . فحين نتوهم أننا نكون قد حددنا معنى العبارة أو اللفظ عن طريق دلالتها المباشرة في عالم الأشياء وإلا نكون قد ضيقنا من مجال للمعاني إلى حد كبير .

إن الجواب عن السؤال عما إذا كان أي شيء أو فكره تتفق مع المفهوم يمكن أن توجد في ذهننا ؟

كل ذلك غير متعلق بالقضية التي نقول ما إذا كان المفهوم يعنى أي شيء لأن إجابتنا عن هذا السؤال تكمن فقط في الإجابة على أسئلة أخرى يعتبرها بيرس أوليه وهى كيف يستخدم الواحد المصطلح ؟ ما هى الأشياء المتميزة التي يجب أن يفعلها الشخص في توظيف هذا المفهوم ؟ أو في تفسير هذا المفهوم بشكل صحيح<sup>(١)</sup> .

فسؤالك لأي شخص ماذا يعنى بكلمة ما أو مفهوم ما ليس معناه السؤال عما يوجد في ذهنه عندما يلفظ هذه الكلمة أو المفهوم فالسؤال يبدو أنه ماذا يعد لدى فعل عندما يلفظ هذه اللفظه أو يوافق عليها .

لأن بيرس يعتقد أن معنى اللفظ أو العبارة هو الذي يوجه الإنسان أو يرشده إلى نوع من السلوك أو الفعل ، إن المعنى في هذه الحالة ليس إلا مجموعة ما يمكن للإنسان أن يؤديه من سلوك وأفعال مسترشداً بالكلمة أو مهتدياً بالعبارة ، ومن ثم فإن ما لا يؤدي إلى عمل أو سلوك معين أو عمل ناجح في الحياة الخارجية يصبح بلا معنى ويعبر بيرس عن ذلك .

---

(١) عزمى إسلام ، المرجع السابق ص ٩٥ .

إن معنى الكلمة أو العبارة إنما يقع بأسره في حدود  
دلالاتها على ما يمكن أن يؤدي في الحياة السلوكية  
بنجاح<sup>(١)</sup>.

فالبرجماتية عند بيرس تهتم بالتعرض العقلي في الأشياء والذي يوجد  
في الآثار الحسية أو التأثيرات التي يمكن أن يكون لها آثار عملية والتي  
نتوقع أن تكون لموضوع مفهومنا وبعد ذلك فإن مفهومنا عن هذه التأثيرات  
هو كل مفهومنا عن الشيء . وبيرس يؤكد ذلك بقوله :

إن فكرتنا عن أي شيء هي فكرتنا عن تأثيراته الحسية<sup>(٢)</sup>.

فإذا كان لدينا شك عن التأثيرات الحسية لكائن حسيه لم لا فلا بد أن  
نسال أنفسنا عما إذا كنا منتصرف بشكل مختلف في وجود هذه التأثيرات .  
فإن استجابتنا للمثير الحسي هي المحتويات النهائية في مفهومنا عن  
الشيء<sup>(٣)</sup>.

### معارضة النزعات العقلية:

فإذا طبقنا ذلك التحليل البرجماتي والذي وضع مبدأه بيرس على  
المشكلات الفلسفية تبين لنا أن السبب في تعذر حل كثير منها لا يرجع إلى  
كونها أصعب من أن يستطيع الإنسان حلها إنما يرجع إلى أنها مشكلات  
زائفة بل هي ليست بالمشكلات على الإطلاق وبيرس يفرق بين المشكلات  
الحقيقية وبين المشكلات الزائفة على أساس أن :

---

(١) زكي نجيب محمود - حياة الفكر في العالم الجديد - مكتبة الأنجلو المصرية -  
القاهرة - ١٩٥٨ - ص ١٥٦ .

(٢) Peirce, Op. Cit., P. ٢٣.

(٣) عزمي إسلام ، المرجع السابق ، ص ٦٦ .

أ- المشكلات الحقيقية هي ما يحتمل الحل إن لم يكن الآن فقد يكون ذلك مستقبلاً والمهم في ذلك أن يكون ممكناً .

ب- المشكلات الزائفة وهي ما يستحيل حلها لأنها تحتوي على الفاظ أو عبارات خالية من المعنى أي تلك التي ترسم سلوكاً معيناً أو بمعنى آخر ما لا يكون موضوعها مما يدخل في حدود الخبرة البشرية فعلاً أو إمكاناً<sup>(١)</sup>.

ولقد عبر بيرس عن ذلك بقوله :

إن كثيراً من الناس أمضوا الساعات الطوال وكذا السنوات بل وحتى أعمارهم بأكملها في محاولة لحل مشكلات فلسفية لا حل لها لأنها تخلو من المعنى وبالتالي في الدفاع عما لا يمكن الدفاع عنه أو التفكير فيه<sup>(٢)</sup>.

إن الفكرة عند بيرس حدس يطرأ على التجربة فإذا قيل ما هي قطعة الليثيوم ؟

فإن ذلك معناه أنك تقول إنها نوع سوف ينتج منه أو يمكن الحصول عليه من أداء بعض العمليات ومن بعض الأفعال .

وهذا الشكل من المعرفة هو الشكل المحدد لافتراضنا أن الكلمة المقدمة تعني الشيء المميز من خلال إجراء مميز للفعل والتوقع والتكيف . وهذا بدوره أكثر الأشكال وضوحاً للتعبير عن المعنى الذي يقصده بيرس عندما قال :

إن الكلمات لا بد أن تتميز بشكل عملي عندما تختلف بشكل عملي - أو أن أي معنى لأي كلمة أو مفهوم متضمن في هذه للتأثيرات التي لها عامل أو آثار عملية . فإذا لم يختلف

---

Gallie, Op. Cit., P. ٢١.

(١)

C. S. Peirce, Op. Cit., P. ٣١.

(٢)



مفهوم واحد عن الآخر فإن قبوله لا يضيف شيئاً لموافقتنا للمفهوم الثاني وإذا لم يكن له تأثيرات عملية ذات معنى فإن الكلمات التي تعبر عنه لا معنى لها بشكل حرفي<sup>(١)</sup>.  
ويؤكد بيرس هذا المعنى حين يمثل للمشكلات الزائفة بمشكلات الميتافيزيقا التقليدية فيقول<sup>(٢)</sup>:

إن البرجماتية تهدف إلى إظهار أن كل قضية من قضايا الميتافيزيقا الوجودية هي إما خالية من المعنى . أو أنها قضية مضللة وبالتالي ينبغي استبعادها بحيث لا يتبقى في الفلسفة إلا مجموعة من المشكلات التي يمكن البحث فيها باستخدام مناهج الملاحظة الخاصة بالعلوم الصلاقة . بهذا المعنى تكون البرجماتية نوعاً من الوضعية بمعناها الواسع الشامل .

ويمكن التمثيل للمشكلات التي تنشأ عن عدم تحديد المعاني بتلك التي تنشأ عن تصور الفلاسفة أنهم يختلفون حول معاني محدده . في حين يكون اختلافهم في استخدام الألفاظ لا في المعاني . مثل المشكلة القائمة بين

C. S. Peirce, Op. Cit., P. ١٢. (١)

Buchler, Op. Cit., P. ٢٥٩. (٢)

يمكن في هذا الصدد ملاحظة التشابه بين البرجماتيين عامة وفلاسفة الوضعيين وخصلة المنطقيين في القول بزيغ الكثير من المشكلات الفلسفية . فالمشكلات الزائفة عند البرجماتيين هي التي تصاغ في عبارات زائفة أو خالية من المعنى والعبارات الخالية من المعنى هي تلك التي تحتوي على ألفاظ زائفة مضللة وهي تلك التي لا ترسم سلوكاً معيناً . والمشكلات الزائفة عند الوضعيين هي تلك التي تصاغ في عبارات زائفة أو خالية من المعنى . والعبارات الخالية من المعنى هي تلك التي تحتوي على ألفاظ زائفة مضللة وهي تلك التي لا تكون لها دلالة في عالم الأشياء والمصنوعات .  
عزى إسلام ، المرجع السابق - ص ٩٥ .

الفلاسفة المثاليين والفلاسفة الواقعيين حول طبائع الأشياء وفيما إذا كان وجودها يتوقف على الإدراك ويرتبط به وهو موقف المثاليين للذاتيين وخاصة باركلي الذي ذهب إلى القول بأن الوجود هو الإدراك أم أن لها وجودا منفصلا عن الذات المدركة لها وهو موقف للفلاسفة الواقعيين بوجه عام .

فلو طبقنا القاعدة البرجماتية بالنسبة لأي موجود خارجي كالمنضده مثلا وجدنا المشكلة تزول .

إذا ما الذي يمكن أن يجده الإنسان في النتائج العملية في هذه المنضده إذا صح القول للواقعيين عنها ؟ وماذا عسى أن نجد فيها إذا صح قول المثاليين عنها ؟ لا اختلاف في التجربة العملية بين الرأيين ولذا فهما على اختلافهما في اللفظ متحدان في المعنى ومن ثم فلا وجود لمشكلة بينهما أو بعبارة أخرى فالمشكلة هنا إنما ترجع إلى الخلط بين معاني العبارات ، ولما كان معنى العبارة نفسه هو ما يترتب عليها من عمل لزم عند ذلك أن العبارتين اللتين تعبر كل منهما عن أحد الاتجاهين الفلسفيين السابقين وإن اختلفا في اللفظ إلا أنهما تتحدان في المعنى - في العمل والسلوك-<sup>(١)</sup>.

إن بيرس يدعى أن البرجماتية لها تأثير إظهار أن كل قضية من قضايا الميتافيزيقا هي قضية لا معنى لها . أي أن كل كلمة يمكن أن تعرف بكلمة أخرى وهاتئ الكلمتان بكلمات أخرى غيرها دون أي مفهوم واقعي يمكن للتوصل إليه . ولكنه هو يدعو إلى الاتجاه إلى الواقع الملموس والملموس لكي نعرف معاني الكلمات وبالتالي نستطيع استخدامها إستخداما صحيحا دون الوقوع في خطأ لأنها مرشد أو هادئ لنا في العمل . فأى كلمة عبارة عن سلوك يتفاعل مع

أشياء العالم الخارجى في موقف التكيف والتأثر والتأثير والتوقع .  
وهذا من الأهمية بمكان في تكوين معتقدات الإنسان وأفكاره الأمر  
الذي يجعله يتعود على التعامل مع الأشياء بشكل بعيد عن الخطأ  
والإضطراب وهذا ينقلنا إلى مشكلة الاعتقاد عند بيرس .

### الإعتقاد Belief

معنى المعتقد ودلالته :

وقد كانت مشكلة الاعتقاد هي المشكلة الثانية للهامة في تكوين المنهج  
البراجماتى كما عرضه بيرس ويقصد بالاعتقاد هنا : الاعتقاد بصحة فكرة ما  
أو صدق عبارة من العبارات . فالاعتقاد مرتبط بالمعنى القائم في الذهن  
سواء كان ذلك معنى الفكرة فتعتقد أنها صحيحة أو معنى عبارة فتعتقد أنها  
صادقة . فالاعتقاد إذن أقرب إلى التصديق على صحة معنى ولذا فمشكلة  
الاعتقاد عند بيرس ترتبط أساسا عنده بمشكلة المعنى إذ تؤدي المشكلتان إلى  
نتيجة واحدة.

فكما أن معنى الكلمة أو العبارة إنما ينحصر فيما يترتب عليها من  
سلوك عملي فكذلك المقصود من الاعتقاد يتلخص في وجود عادة سلوكية  
معينة وفي هذا يقول بيرس :

إن أساس الاعتقاد هو إقامة عادة معينة<sup>(١)</sup>.

بحيث يشعر بوجودها ويحيث يستطيع أن يمارسها فعلا أو إمكانا  
إزاء ما يقول أو يعتقد أنه صواب ولقد عبر بيرس عن هذا المعنى بقوله<sup>(٢)</sup>:

---

(١) Buchler, Op. Cit., p. ٢٩.

(٢) C. S. Peirce, Collected Papers, edited by Charles hartshorne and Paul  
weiss, Harvard University Press, Masschaussetts, ١٩٦٠. ٥٠٣٥.

إن معنى الفكرة التي تعتقد في صحتها هو ما أنت على  
إستعداد للقيام به من عمل لإزائها<sup>(١)</sup>.

ولتوضيح معنى الاعتقاد ننكر المثال التالي . لنفرض التالي :  
لنفرض على سبيل المثال أن أمامي الآله للكتابة حينئذ يكون  
معنى إعتقادي إزاء ما أدركه هو طاقته من القواعد التي  
تحدد سلوكي إزاء هذا الشيء كأن اتبها للكتابة عليها بطريقة  
معينة فأجلس أمامها لأخلفها . واستعد لاستخدام إحدى اليدين  
للضرب على حروف معينة ولإيد الأخرى للضرب على  
حروف أخرى ... إلخ . هذه النتائج العملية السلوكية التي  
ترتبت على الاعتقاد بأن أمامي آله كاتبه هي نفسها معنى  
ذلك الاعتقاد ومضمونه . أي أن الاعتقاد في هذه الحالة  
ليس إلا جملة الأكمات السلوكية<sup>(٢)</sup>.

لقد ظن بيرس أنه قد برهن على أن قصورا معينا أو فكره من حيث  
هي تتميز من حاله خاصة للش . الإحساس يمكن تعريفها برجماتيا في  
حدود عادات الاعتقاد وهذه العادات بدورها هي عادات للفعل فالعادة عند  
بيرس تجسيد بيولوجي لفكرة عامة . هذا التفسير بدأ لبيرس هو القضية  
المركزية في البرجماتية وكذا كانت أهمية نظرية للشك - الاعتقاد<sup>(٣)</sup>  
Doubt - Believe .

فمعنى الاعتقاد عند بيرس لا يكاد ينفصل عن معنى الشك بل هما  
حالتان متصلتان أحدهما بالأخرى . يعني أن الانتقال من إحدى الحالتين إلى

---

C. S. Peirce, Op. Cit., ٥٠٣٥ .

(١)

Gallie, Op. Cit., P. ٢٥.

(٢)

Gallie, Op. Cit., P. ٣٥.

(٣)

الحالة الأخرى أمر ممكن .

فلو اعتقدنا في صحة فكره ما بالنسبة لأمر معين ثم سلطنا إزاءه حسب اعتقادنا فيه فوجدنا ما يعطل هذا السلوك أو يغيره على أي وجه من الوجوه شككنا في صحة إعتقادنا الأول الذي كان باعثا على السلوك .

ولتوضيح ذلك . لنفرض أن أمامي نقلا من الحديد مثلا فمعنى اعتقادي إزاء ما أدرك هو طائفة من القواعد التي تحدد سلوكي إزاء هذا الشيء كأن إذا كان أمامي آلة كاتبة فاعتقادي بصحة ذلك معناه طائفة من القواعد التي تحدد سلوكي إزاءها كأن انتهاء للكتابة عليها بطريقة معينة فأجلس أمامها لا خلفها واستعد لاستخدام إحدى اليدين للضرب على حروف معينة واليد الأخرى للضرب على حروف أخرى .. الخ .

أي أن النتائج السلوكية التي ترتبت على الاعتقاد بأن أمامي آلة كاتبة هي نفسها معنى ذلك الاعتقاد ومضمونه أي أن الإعتقاد في هذه الحالة ليس إلا جملة الأنماط السلوكية وأنواع الفعل التي تترجم المعنى القائم في الذهن والتي ننفرد على ممارستها كلما أردنا أن نعبر عن هذا المعنى . بعبارة أخرى فهذا السلوك أو للفعل هو الذي يترجم المعنى أما الإعتقاد في صحة الفكرة فهو التعود على ممارسة السلوك أو للفعل الذي يترجم المعنى . أو يستطيع الإنسان بناءا على صحة إعتقاده في معنى معين أن يمارس ما تعوده من أنواع الأفعال المختلفة كلما عرض له هذا المعنى .

لنفرض أن أمامي مثلا نقلا من الحديد فمعنى إعتقادي إزاء ما أدرك هو طائفة من القواعد حتى تحدد سلوكي إزاء هذا الجسم . كأن أدور حوله حين أسير حتى لا أرتطم أو أن أخطو من فوقه حتى لا أتعثر . وإذا أردت حمله يجب أن أستعد وانتهيا جسميا بطريقة معينة تتفق ونقله المنتظر .. الخ . هذه النتائج العملية التي تترتب على الإعتقاد بأن أمامي نقلا من

الحديد هي نفسها معنى ذلك الاعتقاد ومضمونه .. فإذا بدأت في حمل هذا الثقل ووجنته خفيفا على غير ما كنت أتوقع وتبين لى أنى لم أكن في حاجة إلى مثل هذا الاستعداد الجسمى أو ذلك السلوك فىئى لشك في هذه الحالة أن يكون الثقل الموجود أمامى ثقلا من الحديد . حتى ولو كان له شكل أو لون حجم الثقل للمصنوع من الحديد (١).

وهكذا فالثك يحدث حينما نعتقد في صحة أمر معين ثم نسلك إزاءه حسب إعتقادنا فيه فيظهر ما يعطل السلوك أو يغيره بطريقة ما .

فالثك يحدث كلما وجد الخلاف بين السلوك الفعلى والسلوك المتوقع. أما إذا جاء السلوك الذي توقعناه هو نفسه السلوك الذي أجريناه ، ظل اعتقادنا الذي أدى إلى السلوك قائما ، ولا يكون ما يدعو للشك في صحة ذلك الإعتقاد ويرى بيرس أن كثيرا من الأخطاء التى تقع فيها سواء في حياتنا اليومية أو في تفكيرنا الفلسفى إنما يرجع إلى اعتقادنا في صحة كثير من المفاهيم والأفكار بدون أن نفكر في اختبارها ووضعها على محك التجربة مع أنه من الممكن أن تكون بعض هذه الأفكار والاعتقادات خاطئة .

والتمسك بمثل هذه الأفكار والمعتقدات بلا اختبار يؤدي عند بيرس إلى نوع من الدوجماتيقية التى من شأنها أن تحجب عن الإنسان الصفة الصحيحة . وتوقعه عن إعادة مراجعة وتصحيح كثير مما كان يعتقد في صحته من قبل لذلك يقول بيرس :

إن كثيرا من الناس كانوا يعترضون بأفكار غامضة ويجعلونها  
هواياتهم المفضلة والوحيدة وهى في حقيقتها أفكار خالية من  
المعنى لدرجة أن يستحيل حتى أن تكون كاذبة ومع ذلك

---

(١) عزمى إسلام ، المرجع السابق ، ص ٩٩ .

فكل منهم كان يحبها حبا جما ويجعلها رفيقته ليل نهار  
 ويعطيها كل قوته وحياته وباختصار فهو يعيش معها ومن  
 لجها حتى أصبحت جزءا من كيانه ولحمه وعظامه وإذا به  
 يجدها ذات صباح قد ذهبت أو اختفت تماما فتتوى حياته  
 معها أو يذهابها (١).

وهكذا يتعصب بعض الناس لمعتقداتهم ويصعب عليهم كما يرى  
 بيرس أن يتخلوا عنها حتى ولو اكتشفوا أنها لم تكن صحيحة أو حين تصبح  
 موضع شكهم.

ومما سبق يتضح أن الشك عند بيرس ينبغي أن يكون شكا في اعتقاد  
 ما. ويكون لهذا الاعتقاد ما يبرره من حيث الخبرة الفعلية أو السلوك للفعل.  
 أما إذا قام الشك بدون وجود ما يبرره في الخبرة الفعلية فهو إذن شك زائف  
 وعلى ذلك ينبغي أن نفرق بين نوعين من الشك (٢).

**الشك الحقيقي :** وهو الشعور الذي يملك إنسان حين يكون إزاء  
 موقف لم ينجح فيه السلوك الذي ملكه بناءً على اعتقاد معين.

**الشك الزائف :** وهو ما يتمثل في الشك في أشياء أو معتقدات يملك  
 إزاءها الإنسان على نفس النحو الذي كان يملكه قبل الشك فيها.

ولعل الشك الديكارتي يكون مثل ذلك الشك الزائف عنده. فديكارت  
 حين شك في وجود العالم الخارجى وفي العقل كان سلوكه بالنسبة لهذه  
 الأشياء قبل شكه فيها هو سلوكه بالنسبة لها بعد شكه فيها. وبالتالي فشكه  
 ليس شكا حقيقيا بل هو شك مصطنع زائف لأنه يقتصر على القول دون

C.S. Pierce, Chance, Love and Logic, P. ٣٢. (١)

Gallie, Op. Cit., P. ٣٧. (٢)

تعمل أو الفعل<sup>(١)</sup>.

ويقارن بيرس بين الشك والاعتقاد على النحو التالي :

### الموضوع :

من حيث الموضوع فإن الشك والاعتقاد موضوعهما واحد . فالعبارة الواحدة التي يعتقد الإنسان مثلا بصوابها قد تكون هي نفسها التي يشك في صوابها لو رأي أن سلوكه على أساسها لا يمتضى على النحو الذي توقعه .

ويعبر بيرس عن هذا المعنى بقوله :

هناك حالتان للعقل هما الشك والاعتقاد والانتقال من لحداهما

للأخرى أمر ممكن بينما يظل موضوع التفكير نفسه واحدا<sup>(٢)</sup>.

### العمل والفعل :

حالة الاعتقاد ترتبط بالعمل الذي يتضمن ذلك الاعتقاد ، بينما حالة

الشك لا يترتب عليها عمل بل يترتب عليها تغيير في الاعتقاد .

ولذا يقول :

---

(١) شك ديكارت شك مصطلح - بينما شك بيرس شك حقيقي لحد ديكارت يبدأ الشك حتى يصل إلى اليقين ؛ أما الشك عند بيرس فلا يبدأ إلا بعد الممارسة السلوكية للاعتقادات .

والفيلسوف عند ديكارت كان يشك في كل شيء يستطيع أن يشك فيه ما لم يجد مبررا لعدم الشك فيه أما عند بيرس فلشك لا يتم إلا إذا كان هناك مبررا لقيامه أي نتيجة للسلوك الفعلي وليس التأملي ولذا فإن كل الأفكار تقريبا تصبح موضعاً للشك عند ديكارت حتى يثبت أنها صحيحة . ولكن كل الاعتقادات عند بيرس صحيحة حتى يثبت أنها باطلة بالممارسة السلوكية .

عزمي إسلام - للمرجع السابق - ص ١٠٤ .

(٢) C.S. Peirce, Fixation of belief "In the Philosophy of Peirce by (٢)  
Buchler - J - , P. ٩".



إن إعتقادنا نقود وتوجه رغبتنا وتشكل أفعالنا لأن الإعتقاد يقوم على أساس تكوين نوع العادة التي تحدد أفعالنا وسلوكنا وهذا ليس قائما في حالة الشك<sup>(١)</sup>.

#### الشعور المصاحب للشك والإعتقاد :

هذا الشعور مختلف بين الحالتين لأن الحالة المصاحبة للشك هي حالة من القلق والتوتر الناتج عن الاضطرابات في العمل والسلوك . أما حالة الإعتقاد فمصاحبها حالة من الاطمئنان والاسترخاء .

ويؤكد ذلك بقوله :

الشك حالة من القلق نحول أن نحرر أنفسنا منها بالانتقال إلى حالة الاعتقاد أما الحالة الثانية حالة الاعتقاد فهي حالة هدوء نريد أن نتخلص منها أو نغيرها<sup>(٢)</sup>.

#### السلوك :

حالة الاعتقاد ترتبط بالعمل الذي يتضمن ذلك الاعتقاد بينما حالة الشك لا يترتب عليها عمل بل يترتب عليها تغيير في الاعتقاد ولذا يقول بيرس :

إن إعتقادنا نقود وتوجه رغبتنا وتشكل أفعالنا لأن الإعتقاد يقوم على أساس تكوين نوع العادة التي تحدد سلوكنا وأفعالنا وهذا ليس قائما في حالة الشك<sup>(٣)</sup>.

---

C.S. Peirce, Op. Cit., P. ٩. (١)

Gallie, Op. Cit., P. ١٠ . (٢)

A.J. Ayer, The origins of Pragmatism, Freeman, cooper co., San (٣)

Francisco Californi ١٩٦٨, P. ١١.

والاعتقاد وإن كان يعنى العمل إلا أنه لا يؤدي إلى تغيير في السلوك الذي نسلكه . بينما للشك وإن كان لا يؤدي إلى عمل إلا أن القلق المصاحب له يدفع إلى الوصول إلى اعتقاد جديد ويسمى بيرس الانتقال من حالة الشك إلى حالة الاعتقاد باسم البحث Inquiry أي البحث عن اعتقاد جديد .

وهذه الحالة كما يسميها البعض هي حالة من الكفاح أي الكفاح من أجل الوصول إلى هذه الحالة من الاعتقاد أو من الاطمئنان والاستقرار وهي الاعتقاد. فنحن نسقط صرعى الشك . الشك في المقدمات. للشك في مبدأ التكلل أو الشك في النتائج والتي بدورها تعضد الشك. وحينئذ فنحن نود أن نطرح أو نتخلص من الشك لأن حالة المعتقد بالنسبة لبيرس هي حالة من السكينة والرضا.

#### الشك وتثبيت الاعتقاد :

يرى بيرس أنه من المستحيل أن يعيش الناس في حالة شك مستمرة . إذ أن الأساس هو الاعتقاد وليس الشك ولذا فلا بد لهم من اعتقادات ثابتة ليكون على أساسها في الحياة العملية وهذا ما جعل الناس يميلون إلى تثبيت اعتقاداتهم بوسائل متعددة أهمها :

#### أ- التشبيث بالاعتقادات القديمة :

حتى تتكون لدى الناس عادة الإجابة عن مشكلات معينة على النحو الذي اعتقوا فيه ، إلا أن تبادل للرأي بين الناس ومراجعة بعضهم البعض يؤدي إلى استحالة احتفاظ الفرد للوحد بمعتقداته الخاصة أمدا طويلا . فالإنسان الذي تمسك بمعتقداته هو سوف يتبين له بعد حين أن الآخرين يختلفون عنه في معتقداتهم الأمر الذي يؤدي إلى أن تهتز ثقته في معتقداته وأن الواقع الاجتماعي شديد للتأثير ضد هذا الاتجاه الفردي في الاعتقاد <sup>(١)</sup> .

## ب- الحاجة إلى اعتقاد جماعى :

لما كان الأفراد يتبادلون الرأي في معتقداتهم الفردية ويراجعونها ، ظهرت الحاجة إلى اعتقادات جماعية ثابتة لا فردية وذلك استنادا إلى سلطة معينة تلزم الناس بالأخذ بها ولما كان من العسير على المجتمع أن يستخدم السلطة في مراجعة كل اعتقاد تفصيلى جزئى . فقد صرف اهتمامه إلى تثبيت المعتقدات الرئيسية التى تصون للمجتمع وتحميه وهكذا حلت إرادة الدولة مكان إرادة الفرد في تثبيت الاعتقادات <sup>(١)</sup>.

## ج- المنهج العلمى :

خير الوسائل لتثبيت الاعتقاد عند بيرس هو الوسيلة العلمية أو المنهج العلمى وهذا من شأنه أن يجعل صواب ما نعتقه أمرا يشاهده كل الناس فنخرج بالفكرة من مجرد كونها اعتقادا ذاتيا عند أحد الأفراد لنجعلها حقا عاما للناس جميعا . بحيث يأتى تطبيقها في كل حالة على صورة واحدة وبذا يكون لها معنى واحد عند الناس جميعا ولا يتغير معناها بتغير الأفراد أو الشعوب أو المكان أو الزمان وهذه هي الطريقة التى يتفاهم بها العلماء . ولهذا يقول:

إننا لو استطعنا أن ننشئ مجتمعا معمليا أي مجتمعا يتم فيه  
النظام على النحو الذى يتم عليه بين العلماء في المعمل  
لأنتهينا إلى معنى الحق من غير نزاع أو خلاف <sup>(٢)</sup>.

وهذا يجعلنا ننقل إلى فكرة من الأهمية بمكان أن نوضح مكانتها عند بيرس ووضعها وكيفية النظر إليها من جانبه وهى فكرة الحقيقة .  
وليرز ما وضحت به معالم نظرية بيرس عن الحقيقة يتركز في

---

(١) عزمى إسلام ، المرجع السابق ، ص ١٠٦ .

C.S. Peirce, Op. Cit., P. ٣٢.

(٢)

لقاعدتين للتئين وضعهما كأساس لنظريته .

### القاعدة الأولى :

إننا نعنى بالحقيقة الرأي الذي يتحتم أن يوافق عليه في  
النهائية جميع من يتحرونه وأن الموضوع الذي يتمثل فيه  
هذا الرأي يطلق عليه الواقع<sup>(١)</sup>.

### القاعدة الثانية :

الحقيقة هي تطابق تقرير حالة موجودة مع رأي قاطع يؤدي  
إليه البحث إلى ما لا نهائية بهدف الوصول إلى يقين علمي  
وهذا التطابق قد يتحقق لهذا التقرير المجرد بأن الاعتراف  
بما قد يكتنفه من الخطأ أو الاكتراف ذلك عنصر اساسي في  
الحقيقة<sup>(٢)</sup>.

الأمر الذي يقين معه كيف أن بيرس كان مغرما بالبحث العلمي.

الحقيقة تكتشف عبر تطور تجريبي :

ولقد أكد بيرس على القاعدة الأولى في مقاله كيف نجعل أفكارنا  
واضحة. الأمر الذي جعل الحيوة تتلعب بعض الدارسين بصدد المقصود  
بالحقيقة والواقع ولكن كان واضح الشكل الجماعي أو العام للحقيقة كما هو  
متمثل في عبارات (جميع من يكتشفونه) .

---

(١) C.S. Peirce, Collected Papers, ٥. ٤٧٧.

(٢) لقد كان بيرس متأثرا بشدة بالمنهج العلمي وكان يعتقد أن العمل العلمي الناجح يجسد  
نوعه من البراجماتية اللاواعية ، ولكن هذا لا يعنى أنه براجماتيته كما يشير أحد  
الدارسين لفلسفته يمكن أن تقوم بيساطة من خلال ملاحظة الاجراءات العلمية لأن هذه  
الاجراءات نفسها تعتمد على بعض القروض المسبقة معروفة لكل مفكر .

C.S. Peirce, Collected Papers, ٥. ٤٧٧.

انظر :

ويعتقد تاير<sup>(١)</sup> أن التعريف الثاني أوضح من الحالة الأولى لأن الجدلثار فيما يتعلق بالمقصود بالواقع وليس الحقيقة عندما ظهر مقال بيرس ومن ثم فإن فكرة للرأي الذي يتحتم أن يسلم به في النهاية جميع من يتحرونه وإن كانت تلعب دورا في تحليل نظرية الحقيقة إلا أن أهميتها تفوق ذلك لأنها تساعد على وضع معيار واضح لما نسمية بالواقع أو موضوع الواقع .

قلنا من قبل أن بيرس كان يرى أنه إذا أردنا أن نعرف أي مفهوم عقلى فلا بد أن نضع في الاعتبار النتائج العملية المترتبة بالضرورة على حقيقة هذا المفهوم وأن بعضا من هذه النتائج سوف تتضمن المعنى الكامل للمفهوم<sup>(٢)</sup>.

وربما كيف أن هذه النتائج تترتب على أساس أن كل مفهوم هو نمط خاص من العمل والسلوك والجراءات التي اتخذها إزاءه .

ومن ثم وعندما انتقل بيرس إلى مشكلة الاعتقاد كان نفس المنهج هو النتائج العملية المترتبة على المعتقد فإذا اعتقدت في فكرة ما فمعناه أن سلوكي تجاه هذه الفكرة هو نمط السلوك والعمليات والإجراءات التي اتخذها إزاء هذا للمعتقد .

ولقد ظن بيرس أنه قد برهن على أن تصورا كليا أو فكرة من حيث هي متميزة من حالة خاصة للشعور أو الاحساس يمكن تعريفها برجماتيا في حدود عادات الاعتقاد وهذه العادات بدورها هي عادات للفعل ، فالعادة هي تجسيد بيولوجي لفكرة ما.

---

(١) بيتر كار ، تاريخ لفلسفة الأميركية في مائتي عام ، ترجمة حسنى نصار مراجعة د. مراد وهبه ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٩ ، ص ١٣٠ .

C.S. Peirce, Op. Cit, ٥ . ٩.

(٢)

وهذا التغيير لحقيقة الكليات بدا ليبرس القضية المركزية  
للبرجماتية<sup>(١)</sup>.

فإن أي افتراض يتضمن في عادة معينة ولكن حول هذه العادة من  
التفسير فإن البرجماتية في شكلها الواسع لا تقدم شيئا أكثر من أنه لابد من  
اختبار بعض الأحكام بشكل تجريبي وقد يبدو هذا هو كل برجماتية بيرس<sup>(٢)</sup>.  
إن جوهر المعتقد عند بيرس يكمن في تكوين العادة Habit  
والمعتقدات المختلفة تتميز بالحالات المختلفة للعمل الذي نثيره وإذا لم يكن  
هناك اختلاف في المعتقدات في هذا الإطار . فإذا كان المعتقد يوقف للنور  
لننتج عن الشك . فإنتاج نفس النور للفعل الذي ينتجه معتد آخر فليست  
هناك اختلافات في النوعي تجعلها معتدات مختلفة<sup>(٣)</sup>.

وحيث أن تثبت المعتقد على أساس، أو التحول من الشك إلى المعتقد  
يعتمد على ما أسماء بيرس للبحث أو الكفاح . فإن البحث التجريبي هو  
المستول في النهاية عن إنتاج الحقيقة أو الاعتقاد الصحيح .

ولكن بيرس لم يندفع إلى حد الادعاء بأي الرأي الحق من حيث يجب  
أن يكون هو بالضرورة ما يحظى بالموافقة عليه من جميع من يتحرونه -  
فبيرس لا يقف عند - جميع من يتحرونه - على أساس أن الحقيقة لا تأخذ  
شكل يمكن أن نسميه بمعنى سياسي ديمقراطي - أي أن الاقتراع في النهاية  
سوف يكون في جانب أغلب الموافقين عليه ولذا فلا يشترط أن يجمع من  
يتحرون هذه الحقيقة على أنها هي ما توصلوا إليه<sup>(٤)</sup>.

---

Gallie, Op. Cit., P. ٣٢.

(١)

Gallie, Op. Cit., P. ٣٣.

(٢)

Gallie, Op. Cit., P. ٣٣.

(٣)

Gallie, Op. Cit., P. ٣٣.

(٤)

فالحقيقة عند بيرس هي ما يتفق عليه الباحثين والشئ الذي يعرض في هذه الفكرة هو الشئ الواقعي . وهذا الشئ الواقعي هو نوع من الفعل أو ما يؤدي إلى الفعل .

ولذا يقول ديوي عن بيرس<sup>(١)</sup> :

ان بيرس كان واقعيا يعتمد على افتراض أن الأشياء الواقعية هي التي لها تأثيرات أو نتائج وقد جعل بيرس الحقيقة للقاتلة بأننا في الفلسفة على الأقل نحن نتعامل مع مفهوم الحقيقة كمصطلح له غرض عقلي أو مع شئ في ذاته يتغير من خلال أو في ضوء النتائج فهي موضوع هذه المعتقدات التي تصبح ثابتة بعد تحقيق طويل ومشترك والحقيقة هي كيفية هذه المعتقدات وهي نتيجة منطقية لهذا الوضع . هكذا فبينما يمكن لنا أن نعرف الواقعي باعتباره الشئ الذي يكون مستقلا عما يفكر فيه أي شخص فإنه يكون من الخطأ أن نفترض أن هذا التعريف يجعل هذه الفكرة عن الواقع واضحة تماما . لأن ذلك هو النتيجة الوحيدة للتحقيق الذي جعلنا نقف على المعنى العقلي بشكل واقعي للتعبير للقاتل هي المميزات المستقلة عن فكر أي شخص بشأن هذا الشخص ..

وقد اهتم بيرس بنمط خاص من الفعل وهو فعل التعميم ولذا يقول :  
لقد رأيت على نحو أشمل مما اعتدت أن أفعل . ان هدف  
الفعل ليس مجرد فعل كالممارسة اللفظة للقوة ، بل قل

---

(١) هيربرت شيندر - تاريخ الفلسفة الأمريكية - ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي ، ص

للتعميم .. هذا الفعل يتجه إلى انتظام الفكر وانيته والفكر من غير فعل يظل لا فكرا ... وكثير من الشواهد قادتني إلى أن أضع العمل للفردى في مكانه أسمى من أي وقت مضى من حيث هو المعنى الوحيد الحقيقي للموجود في التصور بل وأرى رؤية أنفذ من أي وقت مضى بأن ما له قيمة ليس مجرد القوة التي تحسم العمل وإنما الحياة التي تزود بها للفكرة (١) .

إن بيرس يترك نافذة مفتوحة للاحتمال ونافذة مواربه للفردانية ويؤكد على الذات . ولكن جانب العمومية عنده كان أقوى وهذا ما كان يجعله مختلفا عن جيمس الذي انتشرت البراجماتيّة على يديه وذاعت ثبوعا كبيرا . ولقد عبر رسل عن ضيقه بفكرة الرأي الحتمى الذي يتحتم الموافقة عليه . كما أنه لم يكن موافقا على العبارة التي وردت على لسان بيرس في قوله أن ثمة رأيا سوف يوافق عليه الجميع في النهاية - جميع من يتحركونه - فقد لاحظ رسل أنه إذا كان المقصود الزمنى هو المقصود بالنهاية عندئذ ستتوقف المعرفة على رأي آخر رجل سيظل على قيد الحياة حتى الدقائق الأخيرة من حياة العالم عندما تتحول الأرض إلى صقيع لا يحتمله الأحياء . ورسل قد يكون محق في ذلك وخاصة أن بيرس يقصد للتحرى أو البحث والتحقيق إلى ما لا نهاية بما في ذلك من إيماء بأنه يضع في ذهنه احتمال للخطأ واحتمال للتغير الذي قد ينشأ عند استمرار البحث إلى ما لا نهاية . وقد يكون ذلك صحيحا لو أن الحقيقة مشكوك فيها عند بيرس أو لا يمكن التوصل إليها كما أشار رسل في حديثه عن البراجماتيّة باعتبارها فلسفه شاكاه .

---

(١) هيرت شنيدر - تاريخ الفلسفة الأميركية - ص ٣٤٣ .



ولكن بيرس كان مؤمنا بأهمية البحث العلمى أو التحقيق العلمى فى اكتشاف الحقيقة ولذا فقد رأينا أنه يشدد على أن المنهج العلمى هو المنهج الكفيل بتثبيت المعتقدات والحصول على حل صحيح أو حالة صحيحة للذهن بعد كل شك ولذا فقد نظر إلى الحقيقة نظرنه إلى الحقيقة العلمية التى يشارك فيها العلماء ويقول :

واحد منهم وعملية فإن النتائج تتحرك بشكل كاف متسق بشوق تجاه مركز مصيرى وهكذا الحال مع كل بحث علمى - فإن تقدم التحقيق يحملهم بقوة خارجة عن إرادتهم إلى نفس النتيجة وهى واحدة<sup>(١)</sup>.

إن بيرس يعتقد أن الحقيقة شئ عام ومصيرى ، فهى لا تعتمد على فكر أى شخص تجاه الأشياء بل هى مستقلة عن أفكارنا عن الأشياء أو فيما نفكر فيه وهى مصيرية بمعنى أنها تفرض نفسها على الفكر طالما سار بشكل صحيح يقول :

هذا النشاط الفكرى والذي يحملنا إلى هدف محدد يسير مـثـل  
مثل عملية المصير فلا شئ يمكن أن يجعل الإيمان يهرب من  
الفكرة المصيرية - لا تعديل وجهة النظر ولا اختيار حقائق  
أخرى للدراسة ولا تقاعص للفعل - لأن هذا القانون متجسد فى  
مفهوم الحقيقة هذه الفكرة التى تقرر أنها تكون محل موافقة كل  
المشاركين فى التحقيق<sup>(٢)</sup>.

ويؤكد بيرس هذا المعنى بقوله :

---

Peirce, Op. Cit., P. ٤٢.

(١)

Peirce, Op. Cit., P. ٤٢.

(٢)

إن الحقيقة عما افكر فيه أنا أو أي شخص أو أي عدد محدد  
من الناس<sup>(١)</sup>.

ويشير جالي إلى ذلك باعتبار أن بيرس كان يبحث عن برهان لفكرة  
ثابتة وليس اتجاه بيرس كثيره من أعضاء الحركة البرجماتية ، قد سارت على  
منوال آخر غير المنوال الذي وضعه هو مؤسس الحركة وواهب الاسم لها .  
ولقد كانت صفة الصومية هي الصفة التي يؤكد عليها مرارا باعتبار أن  
الحقيقة هي ما تلاقي موافقة كل الباحثين لأنه كان يرى أن الاختلافات الموجودة  
بيننا وبين الآخرين قد تعمل على تجميع التوصل إلى الفكرة بشكل نهائي ..  
وقد اشار ديوى تفسيراً لأهمية العامل الاجتماعي في تقرير الحقيقة  
عند بيرس :

إن بيرس كان معتمداً على العامل الاجتماعي وهذا ما لم  
يفعله جيمس .. قد كانت دعوة بيرس موجهة إلى هؤلاء  
الذين يجب عليهم أن يبحثوا في أن يستخدموا المناهج التي  
يمكن استغلالها واستعمالها للكل . وهذا يوحى بالحاجة إلى  
موافقة اجتماعية - وفي غياب هذا المنهج Method of  
Tenacity فإن ذلك سيغير الجنس البشري بشكل أوسع  
فالوسع على الاستفادة من المنهج العلمي<sup>(٢)</sup>.

وكما قلنا من قبل فإن نهاية البحث هي إقامة معتقد وهذا المعتقد يمثل  
نمطا من عادة سلوكية بيولوجية هي فعل ، وبيرس يعتقد إن هذا الفعل يتطلب  
نهاية، هذه النهاية لا بد أن تكون علما - فالروح أو المقياس في النهاية سوف  
يقودنا إلى شيء مختلف عن الحقائق العملية أو بمعنى أصح أفكار عامة.

---

Peirce, Op. Cit., P. ٤٧.

(١)

Peirce, Op. Cit., P. ١٠٥.

(٢)

والحيز الأقصى الوحيد الذي توجه إليه الحقائق العملية انتباهنا هو  
تطور إلى المعقولة للثمة.

وكان بيرس في كتابته المتأخرة يرى أن المعقولة المشخصة كانت  
تعنى تغيرا في الوجود يتوصل إليه من خلال الفعل الذي يجسد المفاهيم التي  
يكون وجودها المحدد متضمن في مواقف اعتيادية للاستجابة .

فقد بدأ بالتأكيد على العادات باعتبارها شئ حيوى . وكان ما يعنيه  
الشئ هو ببساطة العادات التي يتضمنها . وإذا فقد كان اتجاهه الأخير أن  
المنهج يستنتج دورا ما والمعتقد في الدور هو عادة . شئ يبرهن عليه لأن  
كل معتقد من طبيعة أن يكون عادة بشكل يبدو وكأنه من هوية عامة .

وإذا فلن بيرس يرى أنه لايد وأن يبلغ في اليقين العلمى إلى رأي  
قاطع - ولكنه في نفس الاتجاه يقول أنه تقرير مجرد وليس سلسلة من  
النظريات أو الأفكار وذلك الرأي الذي يطابق مع الرأي القاطع - وأن  
البحث إلى ما لا نهاية والذي وصل به إلى اليقين يتمثل في التقرير المجرد  
وهو اليقين الذي تثبتنا منه وهو الذي يوصلنا إلى الرأي القاطع . باختصار  
هو تحقيق يضم صورا متعددة دقيقة ومعقدة للنشاط موضوع البحث والذي  
يسهم فيه هؤلاء الذين يقومون بجهد ذائب متواصل .

لقد كان أهم سبب عمل دعاء إلى وضع الفرض الثانى في الحقيقة  
كما اشرنا من قبل هو استناده إلى تاريخ العلم باعتبار أنه يتناول بوضوح  
عرض الاتجاه للتكرجى المضطرد للوصول إلى موافقة منهجية لما يقبل أو  
يرفض من المعتقدات .

لقد كان إصرار بيرس على الفرضية التي صور بها الحقيقة يرجع إلى قناعته بالتطور الكوني ميتافيزيقيا وباضطراد التقدم المستمر للعالم وبإعلاء سيادة القانون ومنطق العقل<sup>(١)</sup>.

لقد كان بيرس في البداية يبحث عن الارتباط بين التحليل الترנסنتنتالي مع المثالية الأفلاطونية ومن خلال مذهب كانط أخذ بيرس ثلاثة تصنيفات هي :

المادة : وهي موضوع الكون

العقل : موضوع للنفس

الله : موضوع للدين

ومن هذه الموضوعات استمد أسماء الأول والثاني والثالث<sup>(٢)</sup>.

ولقد كانت مشكلة بيرس بعد ذلك هي إيجاد العلاقة بين هذه المستويات وخاصة فيما يتعلق بمذكلة المعرفة كما تظهر في المستوى الأول كيف يمكن للأفكار الموجودة في عقل الله أن تعرف في العقول البشرية . ولقد اعتقد بيرس أنه وجد الحل في مبدأ كانط للقاتل أن كل الظواهر والمفاهيم كلها تمثلات وقد فهم أن ذلك يتفق مع القول بأن الأفكار في عقل الله والتي يعتقد بيرس بأنها من طرز أفلاطونية تعطى بشكل مجسد مادي في شكل موضوعات خبرتنا وبعد ذلك يستخلصها بأنفسنا من هذه الموضوعات بالتجريد .

ولذا فإن بيرس يرى أنه لا بد وأن يبلغ في اليقين العلمي إلى رأي قاطع - فهو في نفس الوقت يقول إنه تقرير مجرد وليس سلسلة من

---

(١) Fitzgerald (John. J), Peirce's theory of sings as foundation for pragmatism, Moutou, Co, Paris, ١٩٦٦, P. ٢١.

(٢) Fitzgerald (John. J), Ibid, P. ٢٣.

النظريات أو الأفكار ذلك الذي يتطلب مع الرأي القاطع وأن البحث إلى ما لا نهاية والذي نصل به إلى اليقين يتمثل في هذا التقرير المجرد - وهو اليقين الذي تثبتنا منه وهو الذي يوصلنا إلى الرأي القاطع .

إن نظرية الشك - الاعتقاد والتي نشرها بيرس عام ١٨٧٣م لم تكن تحوى على معارضه للنظرة المبكرة ولكنها وضحت للنظرية المبكرة ووضعتها في إطار التطور البيولوجي - فقد أكتت على أن أي عضو يريد البقاء لابد أن يطور عادات سلوكه التي يتفق مع إشباع رغباته مثل هذه العادات السلوكية التي تصف كيف يجب علينا التصرف في ظروف معطاه لكي نحصل على نتيجة جزئية مختبره .

مثل هذه العادات عندما يتم تبنيها فإن بيرس يسميها معتقدات حيث أنه يكون لديك معتقدات معناه أن تعرف كيف ترضى رغبات شخص ما - فالمعتقد هو حالة سرور والشك هو غياب المعتقد - فهو حالة اللا سرور طالما أن الواحد لا يكون على يقين من كيف يفعل وغير قادر على الحصول على الأهداف المرغوب فيها فحينئذ يبحث العضو عن الهرب من حالة الشك إلى حالة المعتقد وهذه العملية التي بها ينتقل العضو من الشك إلى المعتقد يعرفها بيرس بأنها التحقيق .

وأكثر المناهج إشباعا هو الذي يؤدي بشكل أكثر يقينية إلى بناء معتقدات ثابتة وهي المعتقدات التي ستقف على حالها مشبعة على المدى البعيد . ومن وجهة نظر المحقق فإن المعتقد الذي يتعلق بشئ جزئى له معنى لأنه يسمح للعضو بأن يحمل ما يمكن أن تكون عليه الخبرات إذا ما فطت تجاه الشئ في شكل راهن وقد تآثر في ذلك باستعادة استخدام مصطلح كانط برجماتيك Pragmatic فأعلن نظرية البرجماتية التي أصررت على أن مفهوم أي شئ يعنى ببساطة مجموعة العادات المتضمنة في هذا الشئ .

وبعد ذلك وبسبب ما رآه بيرس من أن نظريته قد انتشرت بشكل شعبي نتيجة لأراء وليم جيمس والذي نشر آراءه باعتبارها معبّرة عما يقصد بيرس - عاد بيرس فوجد أن برجماتيته قد أسيء فهمها فغير الاسم من برجمانيه إلى برجماتيسيه Pragmaticism . ولكنه لم يفعل ذلك إلا حفاظا على مفهومه هو للنظرية التي تحرفت عن معناها الذي أراده لها ولذا فلم يكن هناك تغيير كبير فيما كتبه عن البرجماتيسيه لأن البرجماتيسيه تعنى : النظرية التي نقول أن المعنى الفرضي العقلي يكمن في إقامة عادة أو مناهج عامه .

ولذا فإن من الأهمية بمكان القول مع بعض الدارسين بأن نظرية بيرس لم تكن نظرية في الحقيقة ولكنها نظرية في المعنى <sup>(١)</sup> . لأن نمو المعقولة والذي هو الغرض الأساسي من نظريته في الشك - المعتقد هو أساس الوصول إلى العام ولذا فالحقائق العملية تشارك في عملية طويلة هي النمو إلى المعقولة وكما يقول هو :

كل إنسان سوف يوافق على أن الخير الأقصى يكمن في عملية تطويره بشكل ما وإذا كان الأمر كذلك فليست ردود الأفعال الفردية بل في شيء ما له صفة عامة أو مستمرة <sup>(٢)</sup> .

كما أن نظرية المينشزم Sinchism والتي صاغها بيرس تؤسس على فكرة أن للصيرورة المستمرة للصيرورة المحكومومه بقوانين ومنظمة بأفكار عامة كلها أشكال لعملية واحدة هي عملية نمو المعقولة - وهذا لا يتعارض مع البرجماتيسيزم ولكنه يتضمنها في الاجراء باعتبارها خطوه <sup>(٣)</sup> .

Gallie, Op. Cit., P. ١ .

Encyclopedia of Philosophy, vol ٦, P. ٤٢٥.

C.S. Peirca, Op. Cit., P. ٣٠٥.

(١)

(٢)

(٣)

إن بيرس كما يلاحظ بعض الدارسين لم يضع نظرية محدده للحقيقة ولم يثر ذلك لفتباه آخر - ولكن شهرته بها كمؤسس للبرجماتية كانت فيما يُظن من بين الأسباب الأخرى التي استتبع في جانب منها مدى الاختلاف بين نظريته ونظرية جيمس الذي كان سببا في ذبوع المذهب .

فالقول بأن بيرس له نظرية متكاملة عن الحقيقة يأتي في شيء من التفظ ويمكن أن يُنسب إلى بيرس من منطلق القاعدتين اللتين تحدث عنهما. وإذا فإن أهم ما يمكن أن توصف به هذه للنظرية أنها نظرية تنظر إلى الشكل العام للحقيقة فتري أن الحقيقة ليس لها صبغة فردية ولكنها عامة تصنق على جميع الأفراد فهي بعيدة ومستقلة عن أي فرد وعن أي عدد محدد من الناس ، وأن هذه النظرية تضع الحقيقة في مكان إلى ما بعد وليس إلى ما قبل فليست الحقيقة ثابتة لأبد من العودة إليها ولكنها تأتي فيما بعد التحقيق . بمعنى أنها نهاية عجلة طويلة من التحقيق وإن كان يبدو أن بيرس يرى أنها تفرض نفسها على المحققين لأنها تبدو وكأنها عملية مصيرية تتكشف في النمو تجاه المعقولة المشخصة والتي تأتي كنتيجة لثبات معتقدات أو عادات معينة من الفعل والتي تأتي في النهاية عبر الطريق المجرد في التقرير الذي يقدم عن هذا التحقيق .

وبالتالي فليس الفكر هو الذي يثبت الحقيقة ولكنه الفعل الذي يتم ويأخذ في النمو إلى اعتقادات ثابتة هي عادات سلوكية تعبر عن أفكار عامة. الأمر الذي يجعلنا نتجه إلى عرض وجهة نظر جيمس رفيق بيرس وزميله والذي على يديه انتشرت وذاعت البرجماتية باعتبارها برجماتية بيرس مما أدى إلى وجود خلاقات جوهرية في نظرية بيرس أدت إلى تغيير اسم مذهبه حتى لا يساء فهمه لئري لوجه الشقاق والخلاف بين الإثنين في الروح العامة للفلسفة البرجماتية .

## نظرية الحقيقة عند وليم جيمس

الحقيقة هي ما يجعلنا نشكل الواقع ونسيطر عليه :  
نظرية الحق عند جيمس تمثل لبّ النزعة البرجماتية وجوهرها  
وتمثل عنده للقلب من الجسد ولقد عرض وليم جيمس لنظرية الحق الخاصة  
بمذهبه في كتاب البرجماتية في مقال بعنوان معنى للحق .  
ومعنى العلاقة للمساء حقيقة عند جيمس هي العلاقة التي تحصل  
بين فكرة أو رأي أو عقيدة وبين موضوعها وتعني الاتفاق مع الواقع ولذا  
فيقول :

الحقيقة صفة أو خاصية لبعض أفكارنا فهي تعني إتفاقها مع  
الواقع تماما مثلما يعنى للبطل اختلافها معه <sup>(١)</sup> .  
وإلى هنا وكما يشير جيمس فإن نظرة البرجماتية تتفق مع النزعات  
العقلية في أن الحق هو اتفاق للفكر مع الواقع ولكن اختلاف الذي جاءت به  
البرجماتية هو اختلاف في نظرتها إلى هذا الواقع الذي تتفق معه الفكرة أو  
تختلف <sup>(٢)</sup> .  
فليس الحق صفة آسنه راكمه لاصفة للعبارة التي نضعها بهذا  
الوصف بل هو قابلية العبارة لأن تكون أداه للسلوك والعمل فإن كان فيها ما  
يهدينا إلى العمل الناجح فهي حق وإلا فهي باطل وكما يقول جيمس .

إن امتلاك الأفكار الصحيحة تعنى في كل مكان امتلاك

---

(١) W. James, Pragmatism, longmans Green co., London, ١٩١٢. P. ٢٠٦.  
(٢) Sindny Hook, John dewey Philosopher of science and Freedom,  
Dewey's symposium, (Bewey and the spirit of pragmatism by  
callen, P. ٨) Barnes, Noble, New yourk, ١٩٦٧.



أدوات للعمل والأداء تقدر بثمن<sup>(١)</sup>.

وهذا القول يمكن التعبير عنه بعبارة أخرى فتقول مع جيمس :  
إن الحق هو ما كان الاعتقاد فيه أفضل من أفكاره، أفضل  
بالنسبة إلى طرائق سلوكنا في الحياة<sup>(٢)</sup>.

### العملية الواقعية

إن هذه الفرعة التي يقدمها جيمس مهنتيه بمنهج بيرس وبصيفته  
التي وضعها والتي تبين مدى تأثير فكر هذه الروح التي يتشارك فيها بالعلم  
ونزائجه ومنجزاته تحاول أن تستقصى ما يحدث بالفعل في صنع الحقيقة وأن  
تبين على أي الوجوه يتم التمييز بين ما هو حق وما هو باطل وتستخلص  
منها تصميماتها عن المنهج الذي يتوسع في تحديد طبيعة الحقيقة. وإذا فعندما  
تسأل البراجماتيك باعتبارها منهج في المعرفة فهي تقول :

إذا سلمنا بصحة فكرة معينة أو عقيدة معينة فما هو الفرق  
العلمي للملموس الذي يحدث كونها صحيحة في الحياة  
الواقعية القطعية لأي لمرئ .

ما هي الخبرات التي ربما تختلف عن تلك الخبرات التي  
تحصل إذا كان الاعتقاد بطلا .

كيف ستحقق الحقيقة ؟ باختصار ما هي القيمة الفورية  
للحقيقة مقدره تجريبييا ؟<sup>(٣)</sup>.

---

James, Op. Cit., P. ٢٠٧.

(١)

(٢) ولين جيمس البراجماتيك ، ترجمة محمد علي العرين ، ص ٣٥٢ .

(٣) الأمر في ذلك شأنه شأن الفروض العلمية نفسها ، فكيف يقرر العالم في معمله أن  
فرضا صحيحا ؟ يقرر ذلك بعد أن يرى النتائج التي تنتج من الفرض فإذا وجده  
مطابقا في نتائجه تلك لكل وقائع الظاهرة التي جاء الفرض ليفسرها كان عنده فرضا  
صحيحا وإلا فهو باطل فكذا الأمر في كل عبارة نقولها هي بمثابة فرض علمي  
نفرضه ويكون تحقيقه مرهونا بالتطبيق على الواقع وليس في طبيعة شيء يجعله صوابا  
أو خطأ غير نجاحه أو فشله في تفسير الواقع .

للبراجماتية لا تتكرر وجود الحق كما زعم البعض واتهمها باللاأندرية ولكنها تقرب الحق من ناحيته العلمية ومن ناحية أثره في حياة الانسان على هذه الأرض .

وفي وجهة نظرها أن الحق إذا كان لا يصلح في هذه الحياة ولا يؤدي الغاية منه فوجوده وعدمه سيان لأنها تريد أن ترى الحق عملا يؤدي لا أكثر ولا أقل .

**الحقيقي هو المفيد، والمفيد هو الحقيقي :**

من الواضح في هذه الفلسفة أنها ترى أن للمعرفة لمجرد المعرفة هراء. فالمعرفة هي مؤثرات العمل والنشاط والحياة . أما الإدراك لوجود شيء ، مجرد الشعور بوجود شيء فلا معنى له . لأن كل جزئية من جزئيات المعرفة على حدة حافظ لشيء آخر يتلوها ، فهي خطة تمهيدية لعمل سواء كان هذا العمل ماديا أم معنويا - إن كل جزئية ككل اختبارات الصدق تتشابه في صميمها. إنها تنحو دائما إلى شيء يتجاوز للدعوة الأولى وتتضمن دائما تجربة ما وتتطوى على مغامرة ومخاطرة وتحتل للفشل كما تحتل أملا في النجاح وتنتهي دائما إلى تقييم ما.

فالفكرة مفيدة لأنها صحيحة أو أن الفكرة صحيحة لأنها مفيدة إن كلتا العبارتين تعنيان بالضبط نفس الشيء ألا وهو أن لدينا فكرة تحققت ويمكن تحقيقها وإقامة الدليل عليها. فكلمة صحيحة هي للتسمية للدالة على أن الفكرة تبدأ سبيل تحقيقها ونافعة هي التسمية للدالة على وظيفتها التي اكتملت في الخبرة<sup>(١)</sup>.

إن جيمس ينظر مثله مثل بيرس على أن الحقيقة ليست سابقة على

---

(١) وايم جيمس ، البراجماتية ، ص ٢٤١ .

الفعل أو في لما قبل - لكنها تأتي بعد الفعل لاحقه عليه - فهي جنس يطرأ على التجربة - ولذا فالحق أو الصدق لا يكون في الجملة قبل النزول إلى معترك الحياة والعمل بل هو يطرأ عليها عندئذ فتصبح حقاً أو صدقاً حين نلمس أثرها الناجح في ميدان السلوك بمعنى أن الأحداث العملية وحدها هي التي نحلها صداقة أو باطلا .

ومن هذه الملاحظات التجريبية تستخلص فلسفة جيمس مذهبها لأنه إذا كانت قضية ما تدعى الصدق ، فإن نتائجها هي التي تستعمل لاختبارها .. ولذلك فإن ما يترتب على صدقها بالنسبة لأي مصلحة إنسانية وعلى الخصوص بالنسبة للمصلحة المباشرة التي تفصل بها هو الذي يقيم صدقها الحقيقي ويقيم صحتها وشرعيتها .

فالصدق يحدث للفكرة ، وهذا الصدق ذاته يتولد من الأحداث لأن صحة الفكرة مرهونة بحادثة أو عمل وإذا يقول جيمس :

إن الأفكار للصداقة هي تلك الأفكار التي نستطيع هضمها وتمثيلها ووصفها بالمشروعية وتعزيزها وتوثيقها وإقامة الدليل عليها ، والأفكار الخاطئة هي التي لا نستطيع ذلك معها (١).

وهذا هو الفرق العملي الذي يحدث لنا إذا كانت لدينا أفكار صحيحة، وهذا هو المعنى للحقيقة ، لأن ذلك هو كل ما يمكن معرفته عنها .

فالمصلحة الانسانية شيء حيوى لوجود الحقيقة. فحين نقول أن الحقيقة ذات نتائج وأن ما ليس له نتائج فهو عديم الفائدة ، ويكون المقصود أن نقول أن الحقيقة ذات صلة بمصلحة إنسانية ما ويجب أن تكون النتائج

---

W. James . Op. Cit., P. ٢٠٧.

(١)

بالنسبة لأي شخص حل ما تشيره مشكلة واقعية وصولا إلى تحقيق غرض ما.

وامتلاك الحقيقة في حد ذاته كما يرى جيمس ليس هدفا أو غاية في حد ذاته فهو لا يعدو أن يكون طريقا تمهيدا إلى إشباع حاجات أخرى أشد حيوية ، ومع ذلك فالقيمة العملية للأفكار تنبثق من الأهمية التي لموضوعات تلك الأفكار بالنسبة لنا .

فإذا كان الأمر كذلك واتضح أن الحقيقة التي تعيننا هي حقيقة للإنسان وأن النتائج إنسانية كذلك فيجب أن نضيف أن النتائج يجب أن تكون عملية وأنها يجب أن تكون حسنة .

فأيه فكرة تساعدنا على أن نعالج الواقع ومتعلقاته سواء كان ذلك عمليا لم فكرا بحيث لا نعرقل تقدمنا في درب من الإحباط والكبت وبحيث نلتزم وتلعب حيلتنا فسوف نتفق علاقة للطلاب منها وستكون صحيحه تلك الحقيقة الواقعة<sup>(١)</sup>.

جميع النتائج لابد أن تكون عملية إن أجلا أو عاجلا بمعنى أنها تؤثر في أفعالنا بل إنها حين تعجز عن تغيير مجرى الحوادث تغييرا مباشرا تغير من طبيعتنا الخاصة وتجعل أفعالنا مختلفة وبذلك تؤدي إلى إحداث آثار مختلفة في العالم - وشاهد الصديق في القضية هو أنها تمكننا من السيطرة على الأشياء لأنها خطه للعمل أو مشروع له ومحك للصواب هو للقيمة القورية في تجارب الحياة .

إن الوفاء والجزاء والأرباح التي تجلبها الأفكار الصحيحة هي العلة الوحيدة لولجنا في اتباعها وافتاء أثرها ، والفوائد

---

W. James. Op. Cit., P. ٢٠٩.

(١)

المحسوسة والمنافع للملموسة التي نكسبها هو ما نعتيه  
بتسمية السعى في الطلب واجب<sup>(١)</sup>.

فالحق هو ما يعيننا على المرور في هذا الواقع والسير فيه وتشكيله  
والسيطرة عليه . فليس يعيننا أن ننظر إلى العالم والواقع كما هو ونأمله  
بذهننا، أو نرمم صورته مطابقة له، ولكن ما يعيننا هو التغلب على المشاكل  
التي تقابلنا والسيطرة على مقاديرنا .. ولذا فالمقياس هو ما ينتج من آثار  
نافعة تجعلنا نشبع رغباتنا ونحقق طموحاتنا وأهدافنا، ولذا فالحق هو المفيد  
والمفيد الذي يساعدنا في أساليب حياتنا هو الحقيقي، وبالتالي يمكننا أن نقول  
عن هذه الفكرة إنها صادقة لأنها نافعة أو أنها نافعة لأنها صادقة فهاتان  
القضيتان معا تحملان على الدقة نفس المعنى أو كما يقول جيمس :

إن الحقيقي في أوجز عبارة ليس سوى النافع للموافق في  
سبيل تفكيرنا ، كما أن الصواب ليس سوى الموافق النافع  
المطلوب في سبيل مسلكنا<sup>(٢)</sup>.

من هذه القضية البسيطة تستمد البرجماتية تصورها العام للحقيقة  
باعتبارها شيئا مرتبطا ارتباطا جوهريا بالطريقة التي نتيبها في لحظة من  
لحظات تجاربنا وفي هوائتنا إلى لحظات أخرى تستحق أن نصل إليها.  
ولما كانت الأفكار بمثابة خطط أو مرشد لنا في التعامل مع الواقع  
مع أجزاء الخبرة لذا فمعنى أن الفكرة صحيحة هو قدرتها على أن تساعدنا  
على أن نعمل بنجاح في الخبرة للعاشه ولذا يقول جيمس:  
عندما نلهمنا لحظة ما في خبرتنا أياماً كانت بفكرة صحيحة

---

W. James, Op. Cit., P. ٢٠٩.

(١)

(٢) ولیم جیمس ، البرجماتية ، ترجمة على العريان ، ص ٣٥١ .

، فإن ذلك يعنى أن أجلا أو عاجلاً أننا سننغمس بتوجيه تلك  
الفكرة في جزئيات وتفصيل للخبرة ثانياً ونعقد معها رابطة  
أو صلة نافعة <sup>(١)</sup>.

ولكى نضرب مثلاً بالمقصود بالنفع والفائدة <sup>(٢)</sup>، ما فعله سير رونالد  
روس <sup>(٣)</sup> مكتشف ميكروب الملاريا . فقد نبعت في عقل هذا الطبيب فكرة  
وهي أن بعض أنواع البعوض هي التى تحمل جراثيم الملاريا ، فالمقياس  
الحقيقى لادى تضعه البرجماتية هو أن تضع هذه الفكرة في ميدان العمل  
وتطلقها لكي تعمل وتتصرف فإن أتت بالغايلة المطلوبة ، أي إن أتت بالفائدة والنفع  
فهي حق دون نزاع ، وإذا لم تؤدي لما وضعت له فهي باطلة لا حق فيها.

فإذا ما اتضح أن نتائج قضية ما حسنة على هذا الوجه تكون القضية  
ذات قيمة لأغراضنا وتكون بصورة مؤقتة على الأقل قد أثبتت أنها صادقة  
- أما إذا كانت نتائجها سيئة فحين تطرحها باعتبارها عديمة النفع ونعدها  
قضية كاذبة ونبحث عن شئ آخر يكون أكثر إشباعاً لغرضنا وكما يقول ولیم  
جیمس فإن من صفات الفكرة الصحيحة أن تشير إلى شئ ما في التحقيق :

الأفكار التى تتبيننا لياً منها بما يتوقع من الأفكار الصحيحة  
في كل هذا المجال الأول من التحقيق والسعى في مثل هذه  
الأفكار هو واجب إنسانى <sup>(٤)</sup>.

---

(١) ولیم جیمس المرجع السابق ، ص ٣٥٢ .

(٢) كان ولیم جیمس شديد الإعجاب بملفه جون ستورلوت مل أكبر اعلام النفعية للتقليدية  
حتى أنه أهدى كتبه برجماتيزم إلى تکرى مل الذي أخذ عنه وضوح العقل  
لبرجماتى لأول مرة وتخیل أنه لو كان حيا إلى عهدہ لکان قائدا لهذه الحركة العملية .

(٣) يعقوب فلم ، البرجماتيزم . مذهب للزائف ، لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة  
- ١٩٣٦م - ص ٢٦٨ .

(٤) ولیم جیمس ، المرجع السابق ، ص ٢٩٣ .

وقد شرح رونالد روس البعوضة ووجد في جوفها الجراثيم الحية كما اعتقد ، ووجد الطبيب أن النتيجة هي كما ينتظر فيما لو كانت فكرته حقا .  
فكلمة الحق وكلمة النفع سواء بسواء مترادفتان فنقول عن فكرة إنها نافعة ! أنها حق . أو أنها حق لأنها نافعة وللقولان في المعنى سواء - أو أن الحق والنفع طرفان لخيوط ولحد أحدهما دخل العقل والآخر خارجه فعندما تكون الفكرة في أول سيرها نحو التحقيق نصفها بكلمة حق حتى إذا ما خرجت إلى عالم الخبرة عملا وصفتها بأنها نافعة (١).

إن الحقيقة كما يراها جيمس وبالشكل الذي يصير عليه بالنسبة لما يصدق على أي شيء في أي لحظة مثل المنطقة المراثية حول رجل يمشى في الضباب أو مثل ما سمته جورج الليوت جدار للظلام تراه عيون السمك التي تخرق فرجه إلى المحيط الواسع فهي أي الحقيقة مجال واسع موضوعي تكبره وتوسعه للحظات المتتالية وهي ناقته وهي بعد ذلك إما أن تعاني التغيير وتكابده وإما أن تستمر بلا تغيير (٢).

ولما كانت الحقيقة متغيرة لتغير الخبرة وتكفيها وفورلتها فلنا يجب أن نكتفي وأن نعيش على هذه الحقائق التي استطلعنا الحصول عليها مؤقتا لأن :  
الحقيقة على الإطلاق بمعنى ما لن تغيره أية خبرة هو بعد ذلك نقطة النظر المثالية التي نتصور أن كل حقائقنا المؤقتة سوف تتجه إليها ميلا وتقاربا (٣).

ولذا فإن هذه المثل المطلقة التي نصو إليها ونعيش من أجلها إذا قدر

W. James, Op. Cit., P. ٢٠٧.

(١)

(٢) رالف بارتون بيرى ، شخصية وفكر وإيم جيمس ، ترجمة محمد على العريان ، ص ٣٥٢.

(٣) وإيم جيمس ، البراجماتية ، ص ٢٦٢ .

لها أن تتحقق كلها . لأن الحق منطور ناقص في سبيله إلى الإكمال والنمو وإلى أن يحدث ذلك فإن علينا أن نعيشوفقا لأية حقيقة يثنى لنا الحصول عليها وأن نكون مستعدين غدا لأن ندفعها بالباطل وهناك كثيرا من الحقائق كانت موجودة باعتبارها طرق للفعل والسلوك وبعد ذلك إنتهى أمانها ولم تعد كما كانت . بل أصبحت باطلة تماما .

ويضرب جيمس أمثلة على ذلك بقوله :

إن علم الفلك البطليموسى والفراغ الإقليدى والمنطق الأرسطى وميتافيزيقا الفلسفة المشائية كانت مطلبا نافعا لعدة قرون . لكن الخيرة الإنسانية فارت وتعدت تلك الحدود ، ونحن لابد أن نسمى هذه الأمور صحيحة نسبيا فقط أو صحيحة في نطلق تلك الحدود من الخيرة ، أما على وجه الإطلاق فهي باطلة لأننا نعرف أن تلك الحدود كانت عرضية وطارئة . وربما تكون قد استشرفها أصحاب النظريات القدامى تماما كما هو الشأن على يد المفكرين الراهنين<sup>(١)</sup>.

ولما كانت الحقيقة تعنى سبلا نافعة وأفكارا مرشدة للدخول إلى الواقع والتعامل معه . فهي بالنسبة لجيمس ليست اسم مفرد بل اسم جمع بمعنى أنها سبل . لتحقيق وأدوات للتفكير يسعى الإنسان في طلبها لأن ذلك مطلبا نافعا ويؤكد جيمس ذلك بقوله :

الحقيقة بالنسبة لنا اسم جمع دال على سبل لتحقيق مثلما الصحة والثروة والقوة فهي أسماء لسبل أخرى ترتبط بالحياة ويسعى في طلبها لأن السعى في طلبها يجزى<sup>(٢)</sup>.

---

W. James, Op. Cit., P. ٢١٠.

(١)

(٢) ولهم جيمس ، المرجع السابق ، ص ٣٥٨ .



أو بعبارة أخرى :

إن حسابنا للحقيقة هو حساب للحقائق في صيغة الجمع لمبيل  
من الإقتصاد والإرشاد تنقضى بالبرهان أو تنفع بالحجة  
ولكونها تشترك في هذه الحقيقة فإنها تجزى<sup>(١)</sup>.

وجزاء الحقيقة هنا هو نفعها وتأثيرها النافع في حياتنا وواقعنا فمعنى  
أن لدينا حقائق هو أن لدينا مبلا من الإرشاد ولدينا أدوات نافعة تعيننا على  
ربط الحوادث ربطا نافعا وعلى أن نحل مشاكلنا تجاه الواقع حلا مفيدا وعلى  
التعامل مع الواقع بشكل أفضل وأيسر كما يعبر عن ذلك جيمس نفسه :

إنها تجزى بإدخالنا أو إرشادنا نحو جزء معين من نظام  
ينغمس في نقاط متعددة من مدرجات حسية قد ننسخها عقليا  
أو لا ننسخها ، ولكننا نصيح الآن على أية حال في نوع من  
التعامل معها يحدد ما يسمى إيهاما بالتحقيق<sup>(٢)</sup>.

ويؤكد بيرس أن جيمس كان يعتقد في وجود حقائق متعددة بل  
ملايين الحقائق لأنه كان يرى أن كل ما يعتقد فيه الفرد بأنه حقيقة فهو كذلك ولذا  
فقد كان يؤمن إيمانا راسخا بوجود حقائق كثيرة بعدد الأفراد الموجودين في العالم.

### إرادة الاعتقاد - أداة للنجاح والنجاة

رأينا أن بيرس وجيمس يتفقان في النظر إلى المستقبل دون الماضي  
ولذا كان الشيء الهام عند كل منهما أن نتعقب الآثار العملية للنتيجة لأي فكرة  
من الأفكار حتى نتبين صدق هذه الأفكار أو عدم صدقها ، فإذا جاءت  
موافقة لما نبتع من أجله كانت صادقة . وهذه النتائج العملية بالتالي هي

(١) وليم جيمس ، نفس المرجع ، ص ٢٥٨ .

(٢) رالف بيرتون بيرى ، المرجع السابق ، ص ٣٥٥ .

نفسها التي تفرق بين فكرة وأخرى .

ولقد قدم جيمس مذهبه باعتباره منهجا متسقا يشترك فيه الناس جميعا ليفرق بين الصواب والخطأ مهما اختلفت معتقداتهم وأديانهم وهو يرى أن للمعتقدات الدينية أثرها البالغ في حياة أصحابها وهو في ظنه أثر نافع .  
وعندما يفحص جيمس هذه العقائد فحصا دقيقا توخى أن يقارن بينها وبين كثير من المعتقدات التي نعتبرها مثلا عليا في حياتنا لإنهي إلى النتيجة التالية ...

إن الإيمان الذي لا يتزعزع مدد قوى لتأييد صدق قضية  
ليس في وسعنا أن نبررها عقليا<sup>(١)</sup>.

فإذا كان الإنسان ما رغبة في الالتحاق بكلية جامعية والحصول على  
ترجيته العلمية فما لم يكن عنده إيمان كاف بأن لديه القدره على العمل فيها  
فإن يتوصل إليه إلى تحقيق ما يبغيه.

ومعنى هذا أنه إذا كان لديه إيمان كاف في نهوضه بالعمل على  
مشقته وإقباله على الدراسة على صعوبتها فسينتهي حتما إلى الإقتراع بقدرته  
ومن ثم إصابته بالنجاح . فهنا نرى أن إيمانه الذاتي كان عاملا فعلا في  
النتيجة التي خرج بها ، فبدون الإيمان وبدون إرادته الاعتقاد The Will to  
Believe لن يستطيع الإنسان أن يعرف ما إذا كان من الممكن له إشباع  
رغباته أو تحقيق مثله وهنا أحد مواضع الاختلاف بينه وبين بيرس في  
نظرية المعنى<sup>(٢)</sup>. فبينما يتفق الاثنان على أن الجملة لا تكون ذات معنى إلا  
بمقدار ما لها من نتائج عملية تقع في خبراتنا البشرية يستطرد جيمس

---

(١) ولهم جيمس ، إرادة الاعتقاد ، ترجمة محمود حصب الله ، مؤلفات الجمعية المصرية  
الفلسفية ، دار لحياء الكتب العربية ، القاهرة ١٩٤٦م ، ص ٣٢ .

(٢) Gallie (W.B), Op. Cit., P. ٣٨ .

بالنظرية فيخرج بها عن حدودها .

فيرى جيمس أن بعض الأفكار والمعتقدات لها معنى مثل (الله موجود) <sup>(١)</sup> وشرح ذلك عنده أن الله لو وجود الله يستحيل بالطبع إثباته إذا احتكنا إلى خبراتنا العملية لأننا لا نراه ولا نسمعه ولا نلمسه . وإن فلا يجوز أن يكون ذلك طريق إثباته . ومع ذلك فهناك طريق غير مباشر إلى إثبات المعنى لهذه الجملة ، إذا رجعنا في ذلك لا إلى النتائج الحسية المباشرة بل إلى النتائج العامة التي تحدث في وجهة نظر المؤمن بصحتها . فالذي يؤمن بأن (الله موجود) يختلف شعوره في حياته عن لا يؤمن بذلك فتراه مثلا متفائلا قوى الرجاء وبالتالي فهو مستبشر بحياته فرح مطمئن ، على خلاف نقضه إذ يظلم عليه أن يكون متشائما منقبض النفس معدوم الرجاء والأمل ، وهذا الاختلاف في وجهة النظر كاف وحده أن يجعل للجملة معنى لما لها من نتائج .

ولا يسوق جيمس هذا المثل جزافا . بل يجعله تطبيقا لمبدأ موداء : هناك حالات تقطع فيها الشهادة بالصواب والخطأ وعندئذ لا إشكال في قبولها أو رفضها لكن هناك أيضا حالات كثيرة جدا تمتنع فيها هذه الشهادة الحاسمة . فماذا يكون موقفنا إزاءها ؟؟؟ <sup>(٢)</sup>

يرى جيمس أنه في مثل هذه الحالات نأخذ بأنفع للفروض ويكون للنفع هنا هو بعينه صدق الفرض الذي أخذنا به فانظر إلى هذا السؤال مثلا:  
هل الحياة تستحق منا أن نحياها ؟؟ إننا لا نملك ما يعيننا على الإجابة الحاسمة لهذا السؤال . ف سواء أجبت بالإيجاب أو النفي . جاز لمعارضك أن يسألك لماذا كان الإيجاب أو النفي . دون أن تجد ما تقنعه به .

---

(١) زكي نجيب محمود ، حياة الفكر في العالم الجديد ، ص ١٧٧ .

(٢) زكي نجيب محمود - المرجع السابق - نفس الصفحة .

فليس محالاً على إنسان أن يرى لنفسه أن الحياة لا تستحق منه أن يحيها ..  
والعجيب أن مثل هذا المتشائم قد ينتهي به رأيه هذا في حياته إلى نوع من  
الحياة لا يكون بالفعل جذيراً بالعناية أو الرعاية ومن وجهة أخرى قد تجد  
من يقطع نفسه بأن الحياة تستحق أن يحيها ويراها بفضل قراره هذا يجعل  
حياته بالفعل حياة جديره بالعيش وهكذا ترى أن الاعتقاد بالصواب في مثل  
هذه الحالة قد خلق الصواب فعلاً فيكفي أن تأخذ بوجهة نظر معينة .

في أمثال هذه الحالات التي يمتنع فيها للقطع بالصواب أو الخطأ  
لتحدث لك وجهة للنظر هذه نتائج عملية في حياتك تجعل رأيك صواباً .  
يقول جيمس مؤكداً ذلك :

إذا كانت حياتك في خطر وكنت تخشى الغرق قبل أن تصل  
إلى الشاطئ فينبغي لك حينئذ أن تعتقد بوجاهة حاجتك .  
فيهذا الاعتقاد وحده يمكنك أن تقضي هذه الحاجة وإذا أبيت  
الاعتقاد قد تكون على صواب ولكنك ستهلك لا محالة .  
خير لك إذن أن تعتقد سوف تكون على صواب لأنك ستعتد  
نفسك ، إنك تجعل هذا العالم أو ذلك صحيحاً صادقاً بنفقتك  
في واحد دون الآخر هناك دائماً عالمان ويظنان كذلك  
طالما لم تقم أنت بدورك <sup>(١)</sup>.

---

(١) وإيم جيمس ، إرادة الاعتقاد ، ترجمة محمود حبيب الله ، ص ٢٥ .  
الفلسفات التي تؤمن بالتقدم والتي تأثرت بمرادة القوة مثل نيتشه كانت تؤكد على  
ضرورة التخلص من العنصر الضعيف وأبداً حتى يتمنى للمبدأ أن يحقق نفسه وهي  
هنا تختلف عن البرجماتية التي تؤمن بأن الإنسان لا يستطيع التكيف مع البيئة يتحطم  
دون اللجوء إلى تحطيمه بالفعل .

## جون ديوى والأداتيه

### الأفكار أدوات الكائن في التكيف مع البيئة:

يتصور جون ديوى الإنسان كائنًا بيولوجيًا يستغرق في عملية توافق مع البيئة التي يعيش فيها. ويلتمس ديوى مفتاحه إلى طبيعة المعرفة في الحقيقة لقائلة بأن الكائن الذي يتم له التكيف بالبيئة يعيش . بينما الكائن الذي يفشل في ذلك مصيره حتمًا الهلاك.

فالحيوونات التي وهبت لىأدى قابضة يتيسر لها العثور على الطعام بينما الحيوونات ذات الحوافر تجد مشقة كبيرة في ذلك، الحيوونات التي لها جهاز عصبى أكثر تعقيدا وأعضاء حس أشد حساسية وذاكراه أقوى واستجابات أعم يمكنها أن تحقق للتكيف بينما الأخرى لا يمكنها ذلك.

ويرى ديوى أن حياة الإنسان ليست في جوهرها إلا محاولة متصلة من جانبها لىتم له التوافق مع البيئة المحيطة به Adjustment والإنسان أو الكائن الحى بوجه علم الذى لا يستطيع ايجاد وسائل أو ذرائع بحقق بها توافقه مع البيئة مصيره حتمًا إلى الموت.

الأفكار في نظر ديوى لا تعدو أن تكون أدوات يستعين بها صاحبها لتحقيق التوافق مع البيئة فالفكرة آلة نافعة تعين صاحبها على الحياة والأفكار الفاشلة تودى بصاحبها إلى الهلاك. والأفكار لذلك هي هذه الأشياء والوسائل أو الذرائع Instruments التي يلتمسها الإنسان في حياته لتحقيق هذا للتوافق.

ونحن لا نستطيع أن نتحدث عن وجود تجربة إلا إذا تحقق هذا التوافق بين الذرائع وبين البيئة المحيطة، أما إذا فشل الكائن الحى في الامتداء إلى هذه الذرائع فلا وجود للتجربة.

وليس هناك مغالاة كما يرى ديوى في القول بأن المادة والأداة تتكيف أحدهما بالآخرى في عملية للوصول إلى نتيجة سليمة فالألوان الأفكار التى لدينا عن أهدافنا التى نرغب في الوصول إليها ينجم بعضها عن الحاجات التى تدعو إليها ملابس جديدة تحيط بنا.

فإذا ولج شخص ما خطر الموت من الصقيع فهو يدرك مشكلة وقاية نفسه من البرد وفي هذه الملابس تعرض له فكرة ما يقيه منه ويرى أن كهفا يعينه على ذلك ، وهو في هذه الحالة لا يدعو كهفا بل يدعو وقايا فهذا ما يعنيه الكهف بالنسبة إليه . ذلك لأن جوهر مسعاه هو حماية نفسه ... لكن المحاولات الأولى لهذا الشخص كترك يديه لتفتتها تبدو محاولات ضئيلة القيمة وحينئذ يحاول أفكار جديدة ... بعض الملابس خيمة، منزل ، ... الخ <sup>(١)</sup>.

من هنا يرى جون ديوى أن المعرفة النابعة عن التفكير في صميمها معرفة تجريبية بالمعنى الطبيعي الذى تحمله كلمة تجريبى، فما لم نحاول تحقيق أفكارنا ونختبرها فننقض لها أن تتحول إلى معرفة. والواقع أن المعرفة لا وجود لها إلا إذا أفضى التفكير إلى فعل تجريبى يحقق ما ذهب إليه ولكن الموضوع هنا موضوع لأننا بدأنا فيه التفكير أولا أي لأن التفكير قد سبقه ، والمعرفة يجب أن تكون موضوعية ولا يتم ذلك إلا إذا تحققت في الواقع التجريبى.

فالمعرفة في رأي ديوى:

نشاط يستتار حين يظهر موقف من المواقف المتأزمة، فمثل هذا الموقف - صغيرا أم كبيرا - يجبر الإنسان على أن يعطى ويأخذ في الحسبان المادة الخام التى يحتوئها الموقف

---

Ratner (Joseph), Intelligence in the modern world modern library, (١)  
New York, ١٩٢٩, P. ٤٣٢ - ٤٣٣.

والمادة المحسوسة الموجودة بالفعل وأن يحفز من أجل  
المزيد من المعرفة<sup>(١)</sup>.

فتنظيم المادة الخام للموقف من أجل تحقيق أغراض بشرية هو  
الهدف النهائي للمعرفة<sup>(٢)</sup> وهذا يجعل ديوى من المفكرين الذين ينظرون إلى  
المعرفة بوصفها العملية الناتجة عن مواجهة الإنسان للطبيعة في سبيل تحقيق  
أغراضه واتباع حاجاته.

### لا حقيقة دون إنسان وإشكالية في الواقع

يرى ديوى أنه لا تفكير إلا إذا اعترضت الإنسان مشكلة تتطلب  
الحل .. بمعنى أنه لا تفكير إذا لم تجد حقائق الواقع متعارضة مع تحقيق  
أغراضنا على وجه من الوجوه .. فعندئذ نقف حيال ذلك للواقع نفكر كيف  
نغير من أوضاع عناصره وأجزائه بحيث يتخذ الوضع الذي يخدم أغراضنا،  
فليس هناك تفكير إذا ظل الإنسان سابحا في فكره بعيدا عن دنيا الحوادث  
الخارجية لأنه عندئذ يكون حالما أو كالحالم<sup>(٣)</sup>.

والحقيقة عند ديوى، كما هي عند جيمس، هي علاقة تمثل تطابق  
للفكر مع الواقع. لكن التطابق ليس مجرد غموض أقصى وغير محلول لكنه  
تطابق بمعناه المعروف الشائع. فإن الموقف الملى بالاتجاهات المتصارعة  
والمشكوك فيها يفجر للتفكير باعتباره وسيلة التحكم فيها، وهذا الموقف ينتج

---

Geiger (George R. ), John Dewey in Perspective, oxford university (١)  
press, ١٩٥٨., P. ٦٢.

Geiger (George R. ), Ibid, P. ٦٤. (٢)

Dewey (John) Quest for certainty, Minton black co., New York, (٣)  
١٩٢٩, P. ٣٥.

عنه نتائج المتوافقة وتخرج منه ثماره الخاصة<sup>(١)</sup>.

ونظرة ديوى للمعرفة نظرة مختلفة عن نظرة التراث الفلسفي ككل وكما لمح جيجر فإن وجهة نظر ديوى تجاه فكرة Idea يختلف في استخدامها عن أسلافه، فالفكرة عنده لا يمكن فصلها عن جنس المعرفة أو عن الموقف المشكل الذي يعتل في الذهن.

وفي مثال معروف يقدم ديوى وجهة نظره. وهو مثال الرجل النائم في غابه من الأشجار - فإذا ما أخذنا هذه الحالة كنمط للموقف المتأزم فهي تتضمن موقفا محيرا. فالمشكلة هنا هي كيف يجد الرجل الطريق الصحيح للعودة للمنزل.

فما يحتاج إليه الرجل لئانه في غابه من الأشجار هو خطة للفصل أو فرض يمكن تطبيقه أو خريطة متخيلة تشير إلى طريق ممكن لخارج الغابة<sup>(٢)</sup>. وللرجل في هذه الحالة ليس في حاجة إلى أن يقدم نسخة أو صورة للعالم الذي يعيش فيه (الأشجار والأعشاب التي تحيط به وغيرها) ولكن ما يحتاج إليه هو افتراض يتضمن عناصر أخرى بجانبه تكون مدركة بشكل مباشر، لأنه إذا لم يكن بحاجة إلى فرض عملي أو خطة للفعل فالرجل لن يكون جيند في حيرة أو في مأزق، أي لا يعتبر نائما أصلا.

والموقف يتجلى حين يتضح أن الرجل النائم يعرف جيدا أين يكون، فهو في الغابة في مكان آخر على عكس ما يرغب أن يكون وهذا ما يزعجه.

وديوى سار على نفس الخط الذي سار عليه السابقون من رواد البراجماتيه مثل بيرس وجيمس، فإذا كانت الحقيقة هي أن أي فكرة تكون

---

Dewey (John) How we think, D.C. Heath, Boston, ١٩١٠, P. ٥٥. (١)

Dewey (John), Op. Cit., P. ٥٠. (٢)



صادقة إذا ما اتضح الواقع فإن ديوى يرى..

أن الموقف المشكل هو للمضمون الذي فيه كل شئ يقال عن  
المعرفة والحقيقة. أي مرجع يمكن العودة إليه ويمكن به فهم  
ذلك المفهوم<sup>(١)</sup>.

فإن مودى الفكرة هنا (أي في الموقف السابق الإشارة إليه) والهدف  
منها هو العودة إلى ما يرغب أن يكون الرجل أي العودة للمنزل. وهذا ما  
جعل الفكرة تطراً على الذهن .

وقد عبر ديوى عن الفكرة بالشكل المقبول وأشار إلى الشكل  
المرفوض لها في محاولة لتعريفها ..

إن الرجل ليس لديه بديل عن أمرين إما أن يتعجب بلا  
هدف أو أن يغير من هذه البيئة وهذا هو ما نعى به  
فكرة<sup>(٢)</sup>.

إن الفكرة تعتبر هي التفسير للبيئة ف حالتها الراهنة بالقياس إلى  
موقف مستهدف وهكذا يبدو كيف يمكن لفكرة أن تختلف عن فكرة أخرى.  
وأن تختلف عن خطة للفعل في إيجاد طريق الشخص. فالفكرة بمثابة طريقة  
نشأت مع شخص تائه ليجد نفسه سواء في نقطة البدء أو في المنزل ثانية  
باعتبار أنهما حدود هذه الفكرة Its Limits<sup>(٣)</sup>.

وواضح أن الخطة التي تطراً لذلك الرجل - التائه - الذي يريد أن  
يعود إلى منزله - لابد أن تكون ذات علاقة وثيقة بالموقف الراهن المائل  
أمامه ولابد أن ترسم خطه واضحة التفاصيل لما ينبغي عمله.

---

Geiger Dewey in perspective., P. ٦٩ .

(١)

Dewey (John), How we think, P. ٥٢.

(٢)

Geiger, Op. Cit., P. ٧٠.

(٣)

وتحقيق هذه الفكرة يتم في عمل وفعل، وهو معناها وبوسيلة اختبارها واختيار صوابها في آن واحد أي أنه لا تمييز بين أن يكون للفكرة معنى وبين أن تكون صوابا.

بعبارة أخرى فنحن لا نحكم على الفكرة بأنها صواب على أساس معيار على خالص فنحصل عن دنيا العمل بل نحكم بصوابها بالاحتكام إلى تنفيذها. هكذا ينشأ الفكر وينمو مصاحبا لنشأة مشكلة عملية أولا، أو لتتابع حلقات من أفعال مودية إلى الغرض المقصود ، وهكذا فالفكر لا يتم فكرا إلا إذا ارتبط بما ليس فكرا وعكس ذلك إذا ظل دائرا حول نفسه<sup>(١)</sup>. ودوران الفكر حول نفسه يقصد به ديوى أن ينتقل من فكرة في الرأس إلى فكرة ثانية فثالثة فرابعة وهكذا. ولن يكون جديرا بهذا الاسم. إنما يكون الفكر فكرا حين يمتد إلى ما وراء الحدود النظرية إلى حيث العمل والتنفيذ.

فالفكرة لا توصف بأنها حق إلا إذا كانت دليلا هاديا يسد خطي صاحبها في مرحلة السلوك أي مرحلة التنفيذ، فصوابها هو في هدايتها لصاحبها ، وليس صوابها صفة لاصقة بها بغض النظر عن أثرها في مجرى السلوك والعمل ، يقول ديوى ..

الحق هو ما يهدينا هداية ناجحة - والإمكانية المحققة في

مثل هذه الهداية الناجحة هي على وجه الدقة ما نعينه بكلمة

الحق<sup>(٢)</sup>.

---

(١) كان صدق الفكرة عند الواقعيين من الفلاسفة والمثاليين صفة نعت بها كائناتنا ساكنة لا حركة فيه ولا فاعلية ، إذ نعت بها شيئا قائما بروسنا فنقول عن ذلك الشيء إنه صادق لو أنه حق إذا كان صورة صحيحة لأصل في الخارج وهؤلاء هم الواقعيين . لو إذا كان متسقا مع مسار ما يحتويه العقل من أفكار - هؤلاء هم المثاليون .

Dewey (John) Reconstruction in Philoso ½ hy P. ١٥٦.

(٢)

فالعلاقة بين الأفكار والحقيقة هي علاقة واحد بواحد كما يقول ديوى وكلما كانت الفكرة متطابقة بشكل أقرب كلما كانت صادقة.

فالفكرة الناجحة - في حالة الرجل الناثه - هي التى ستؤدى به إلى النجاح أو تحقيق الغرض وهو العودة إلى المنزل. وقد قيل أن ما يجعل فكرة الرجل صادقة عن بيئته هو توافقها مع البيئة الفعلية.

وبصفة عامة فإن الفكرة الصادقة في أي موقف تكون في توافقها مع الواقع ويؤكد ديوى أنه يتفق مع جيمس في هذه المقولة فهو يعيد ما قال به جيمس من قبل من أن الحقيقة هي اتفاق الفكر مع الواقع<sup>(١)</sup>.

بعد ذلك يلأت دور اختبار الفكرة أو الاتفاق مع البيئة - بيئة للفكرة - ولنفترض أن الفرد قد وقف وحاول أن يقارن الفكرة مع الواقع فمع أي واقع سيقارن هذه الفكرة ٢٢ .

بالطبع ليس مع الواقع الحاضر لأن هذا الواقع هو واقعة هو - الناثه - وليس مع الواقع الكامل لأنه في هذه المرحلة من التقدم لن تكون لديه الفكرة في أن يقف ويبحث عن النظرية الكاملة<sup>(٢)</sup>.

وكما رأينا من قبل عند جيمس وبيرس من قبله فكنذك الأمر عند ديوى أن الحق أو الصديق صفة نعت بها صيرورة وحركة وسيرا وفعلا فهو صفة غير ثابتة ، ويتقضى هذا الحق ألا يكون ساكنا أو سابقا على الإنسان وخبرته فلم يكن هنالك قبل الإنسان ومشكلاته ونشاطه في حل المشكلات حق لئلى إذ كيف يكون وليس هناك إيمان ولا إشكال ولا نشاط لحل تلك الاشكال.

---

Ratner, Intelligence in the modern world, P. ٩٣٥. (١)

. Ratner, Ibid, P. ٩٣٦. (٢)

## الحق ليس سابقا على الخبرة الإنسانية وليس ثابتا وساكنًا

يقول ديوى إن الحل الموفق من كل الحلول المفترضة للإشكال هو الذي يسمى حقا ومن مجموعة هذه الحلول الموفقة لمجموعة المشكلات العملية في الحياة الإنسانية يتألف الحق.

إن الفرد في الموقف المتأزم لا يبحث إلا عن حل هذا الموقف الجزئى المشكل الذي وقع فيه . ولنفترض أن شخصا قد استخدم الفكرة بوسائل تحديداتها - الرجل التائه فإنه سيسير في الطريق حتى يصبح على أرض معروفة وطريق معروف لديه وحتى يجد نفسه قد وقف أمام منزله وهي النهاية المطلوبة والمرغوب فيها . وهنا فإنه يمكن للشخص أن يقول إن فكرته صحيحة فقد كان على اتفاق مع الحقائق وقد اتفقت مع الواقع وهكذا تعاملت معها بشكل مخلص وأنت إلى النتيجة المرغوب فيها خلال الفعل ، ولوضحت حالة الأشياء التى كانت موضع تأمل واعتزم تنقيدها<sup>(١)</sup>.

فالإتفاق أو التطابق المطلوب - كما يراه ديوى - هو بين الغرض أو الخطة واسبابها وإشباعها ، وبين خريطة من العمل رُسمت من أجل هداية سلوك ومن أجل نتيجة مرغوب فيها بالعمل على أساس ما تشير إليه الخريطة.

يشارك ديوى مع جيمس أيضا في القول بأن الحق أو الزيف هما خاصية من خواص الأفكار وهذه الخاصية تسمى في حالة فقدان واحد منها للتطابق زيف، وما ينتج فإنه يتبع خطة للفعل التى ترمز إليها الفكرة إذا كانت قد نُفذت<sup>(٢)</sup>.

---

Dewey (John), How we think, P. ٥٧.

(١)

Dewey (John), Reconstruction in Philosophy, P. ١٦٥.

(٢)

يقول ديوى:

لإعترافنا بأن الحق هو نجاح التنفيذ - وليس يعنى إلا هذا - إنما يضع على الناس تبعة، هي أن ينفذوا أيديهم من الاعتقادات الجامدة في السياسة والأخلاق وأن يخضعوا أعز معتقداتهم للإختبار العملى الذي يجعل النتائج مقياس الحق - وأن هذا التغيير في وجهة النظر يتضمن تغييرا في مركز السلطة وفي وسائل اتخاذ القرارات في حياة المجتمع<sup>(١)</sup>.

والنظرة البرجماتية تفترض عدم الثبات في القيم والمعايير وتعترم بل تستوجب ضرورة تغييرها لتلائم الظروف القائمة - إذن فكل فرد مسئول أمام المشكلة التى تعتره به ومسئول عن حلها حلا موفقا فيكون هذا الحل هو الصواب والحق.

فالأفكار عند ديوى تعمل مثلها مثل الفروض تُعدل وتُخصص في ضوء نتائج منسوبة إليها فإذا سئل ما هي النتائج والإنجازات فإن الإجابة الوحيدة الممكنة هي: هذه النتائج التى جاءت متفقة مع ما أثارته المشكلة<sup>(٢)</sup>. فإذا أردت أن تقطع بقلم أو تكتب بسكين فإن الخطأ ستقتل وهنا يقع الفرق بين الحقيقة والصدق والخطأ فالسكين يقطع بشكل أفضل من القلم، والقلم يكتب بشكل أفضل من السكين فهل كلمة أفضل هنا تمثل شيئا ذاتيا أم

---

(١) هذا الخلاف بين الرأي التقليدى الجديد يتضمن اختلافا في الأساس الاجتماعى والأخلاقي . فقد كان المجتمع قديما مؤلفا من سادة يملكون ورجعيه تزرع ، وبالتالي فهو مؤلف من فئة تفرض معيار الحق فرضا وما على الناس إلا أن يقيسوا أفكارهم إلى ذلك للمعيار المفروض فإن طابقه كان صوابا وإلا فهي خطأ وهذه حالة من يريد أن يحافظ على النظام القائم لا يتكلمه بالتبديل أو التعديل .

(٢) Dewey (John), Reconstruction in Philosophy, P. ١٥٢.

أنها رضاء عاطفي Emotional Satisfaction<sup>(١)</sup>.

ليس الحال كذلك على الإطلاق لأن الحكم بأن السكين سوف يكتب بشكل جيد مثل القلم ببساطة فرض أن يعمل وهذا كل ما نعينه بكلمة يعمل من معنى. ويعتقد ديوى أن الذي يعمل على التو يُعرف على أساس أنه وسيلة للحصول على رضاء أو إشباع مستمر.

وقد أصر ديوى على أن الموضوع الحقيقى للمعرفة يقع في النتائج المباشرة للفعل المنظم وقد أخذت هذه العبارة على أساس أن ذلك خاص وجزئى ففي حالة العلوم الجزئية بدلا من رؤية أن المفاهيم العلمية ليست توضيحا لحقيقة أولية لكن على العكس فرجال العلم يقبلون النتائج المترتبة على عملياتهم الاختبارية باعتبارها تتضمن الموضوع المعروف<sup>(٢)</sup>.

وحيث أن ديوى يتمسك غالبا بالاعتقاد بأن أي شئ يرضيه ويشبعه فهو حقيقى. فلا بد أن تسمح بأن نقول بأن هذا الإشباع هو إشباع لنفسه أي للذات وهذا ما يجعله يشارك جيمس في رؤيته للحقيقة بشكل ذاتى. خاصة وأن جيمس يرى أن النتيجة لابد أن تكون جزئية . لكن ديوى يرد على جيمس الذى أشار باتفاقه معه في هذه الحقيقة فينكر ذلك قائلا:

منذ أن أشار جيمس بقوله أن الحقيقة هي ما يعطى الإشباع  
فربما ألاحظ أنني لم أوجد بين الإشباع بصدق أي فكرة ماعدا  
أن الإشباع يثار حين تكون الفكرة - باعتبارها فرض عامل  
أو منهج - متفقة مع الموجودات المسبقة بشكل يحقق ما يُعتمد  
فعله بها<sup>(٣)</sup>.

---

Shlipp, Philosophy of John Dewey, P. ٢٠٣. (١)

Dewey (John), The quest for certainty, P. ١٦٥. (٢)

(٣) رالف بيرتون بيرى ، شخصية وأفكار وليم جيمس ، ص ٣٦٥ .

وفي فقرة أخرى يقول:

إن الرغبة الوحيدة التي تدخل طبقاً لوجهة نظري هي الرغبة في حل المشكلة المتضمنة بشكل جزئي وأمين، والإشباع هو إشباع المواقف الموصوفة بالمشكلة والإشباع للشخص قد يدخل فيها عندما تتأثر، عندما يتم فعل أي وظيفة بشكل جيد طبقاً لمتطلباتها نفسها ولكنها لا تدخل بأي شكل في تقرير الثبات لأنها وعلى العكس مشروطة بهذا التقرير<sup>(١)</sup>.

### ليس هناك حقيقة كلية وإنما هناك حقائق

يبدو أن جون ديوي يقف موقف مغايراً بالنسبة لمشكلة الحقيقة الأمر الذي دعا رسل إلى وصف الروح للبرجماتية بشكل عام باللائية، فتقرير الحقيقة عند ديوي ليس موضعاً للشعور فإنه يعتمد على نظرية المعرفة والأفكار ويشبع ذلك كموضوع وظيفي أو علاج تجريبي ولذا فإن ديوي يقول :

إن الواقعية الجديدة تجد أن التفكير ببساطة أداة بالنسبة لموضوع المعرفة، من هذا المنطلق فهي ترى أن التفكير ليس إلا تمهيد سيكولوجي وغير متعلق بأي نتيجة بالنظر إلى طبيعة الموضوعات المعروفة<sup>(٢)</sup>.

ويشير شلينر في تفسيره لذلك بأن موضوع المقالات التي كتبها ديوي هو أن التفكير أداة للسيطرة على البيئة سيطرة تتأثر بالأفعال والتي لا توضع في الحسبان دون حل مسبق لموقف معقد في عناصر مؤكدة وعرض

(١) هيربرت شلينر ، تاريخ للفلسفة الأمريكية ، ص ٤١٦ .

(٢) Dewey (John), Essays in Experimental Logic, P. ٣٠.

مصاحب للممكنات وهذا هو ما يسمى بالتفكير<sup>(١)</sup>.

ويؤكد جيجر بأن ديوى عندما نشر كتاب المنطق كان يعد نهائيا لمعارضة مصطلح (حقيقة) ويزيل هذا المصطلح من قاموسه الفلسفي، ويعتقد أن ديوى كان يحاول وصف ما يحدث وما يصير أو ما يستمر ولهذا فهو يبدو أنه يفترض أن الحقيقة اسم يتفق مع سلسلة من الحقائق بدلا من كونها Substantive<sup>(٢)</sup>.

وهذا يعنى أن ديوى يمر على حل المشكلة (كل المشكلة) التقليدية للحقيقة وهو بالتأكيد قد حاول أن يمر عليها وأن يعبر فوق كل حديث عنها. فديوى يرى أن مهمة التفكير هي السيطرة على التفكير والسيلان الجارى في الخبرة الدائمة للتغير والتحكم في هذا التغير لصالح الإنسان الأمر الذي يجعل هذه الروح تنف موقفا عدائيا عدوانيا تجاه الطبيعة<sup>(٣)</sup>.

---

(١) Chlipp, Philosophy of Dewey, P. ٢٠٥.

(٢) Gieger, Dewey in Perspective, P. ١٦٠.

(٣) لنظرية للتطور أثر لا يمكن إغفاله لظهور الحركة البرجماتية كلها وليس لحركة جيمس أو ديوى وحده ، وقد ظهرت النظرية في منتصف القرن الماضي فأحدثت آثارها في علم الحياة وتصور الإنسان والكون والقيم الروحية . ولقد أثرت النظرية فيمن أثرت على بيرس وجيمس وديوى على السواء . ويمكن القول بأن تأثير التطور كان أعم وأشمل من تأثير التجريبيين من الإنجليز في البرجماتية .. وذلك أن جيمس تكثر بالمدرسة الإنجليزية دون بيرس وديوى الذين تأثروا بالنظمية الألمانية . أما نظرية التطور فقد أثرت في الثلاثة جميعا . وقد ذهب داروين إلى أن القانون الأساسي في العالم هو التغير والضرورة والانتقال من حالة لحالة لكي يتلائم الكائن الحي مع البيئة وأن الثابت في الأنواع أمر يجب القضاء على تطوره .



## آثار فكر داروين

يبدو أن ذلك راجع إلى تأثير ديوى بداروين تأثيراً عظيماً الأمر الذي جعله يشير إلى أن داروين كان تأثيره كبيراً على الفلسفة، وركز ديوى في إشارته على أن داروين نقل للتغير والتكيف من عالم الطبيعة إلى عالم الحقيقة فأصبحت متغيره على الدوام وليست كما يشيع أصحاب المذاهب العقلية بأنها ثابتة سالكة<sup>(١)</sup>.

الأمر الذي دعا سينى هوك<sup>(٢)</sup> إلى أن يشير إلى أن خصوم ديوى كلهم قد وجدوا الحقيقة ماعداً هو لأنه لم يكن يبحث عن اسم الحقيقة. فالحقيقة كما تبدو عند ديوى لا بد أن ينظر إليها على أنها شيء وصفي ظرفي adverbial - adjective وبالتالي ستكون رمزا أكثر فعالية إذا ما استطعنا أن نفرسها أو نترجمها إلى Trued أو Truly مما يجعلها تمثل شيئاً جمعياً أكثر مما تمثل شيئاً منفرداً.

---

(١) للنظرية التطور أثر لا يمكن إغفاله لظهور الحركة البرسائية كلها وليس لحركة جيمس أو ديوى وحده ، وقد ظهرت النظرية في منتصف القرن الماضي فأحدثت آثارها في علم الحياة وتصور الإنسان والكون والقيم الروحية . ولقد أثرت النظرية فيمن أثرت على بيرس وجيمس وديوى على السواء . ويمكن القول بأن تأثير التطور كان أعم وأشمل من تأثير التجريبيين من الإنجليز في البرجماتية .. وذلك أن جيمس تأثر بالمدرسة الإنجليزية دون بيرس وديوى الذين تأثروا بالفلسفة الألمانية . أما نظرية التطور فقد أثرت في الثلاثة جميعاً . وقد ذهب داروين إلى أن القانون الأساسي في العالم هو للتغير والصلابة والانتقال من حالة لحالة لكي يتلائم الكائن الحي مع البيئة وأن الثبات في الأنواع أمر يجب القضاء على تطوره .

Dewey (John) Reconstruction in Philosophy, P. ١٠٥.

(٢)

وردا على سؤال يقول أن البرجماتية تجعل الحقيقة شيئا ذاتيا وبالتحديد هذا الإشباع الذي تقدمه للأفراد عن طريق الأفكار بينما كل شخص يعرف أن حقيقة الأفكار تعتمد على علاقاتها بالأمياء يجب ديوى بأن الإشباع الذي يعتمد عليه البرجماتى هو التكيف الأفضل مع البيئة للكائنات الحية مع بيئتها والذي يتأثر بالتحويلات في البيئة خلال تكوين الأفكار وتطبيقها<sup>(١)</sup>.

فالبحث عن الثابت والحقيقة في نظر ديوى ليس موضوعا لقاموس لكنه نتيجة لقرار يُتخذ ويُسيطر على النشاط الإنساني لا ليحل ولهذا السبب فلكي نسل عن معنى الصدق والحق والخير والجمال لابد أن نشير إلى موقف<sup>(٢)</sup>. وفي نقده للمعرفة العقلية التي كان همها الشاغل البحث عن الثابت غير المتغير يؤكد ديوى وجهة نظره التي تأثرت كما أشرنا بنظرية داروين فيقول<sup>(٣)</sup>:

كان التغير يُنظر إليه كمجرد سيلان وتحول فإذا ما أردنا معرفة حقيقة معينة ، معنى ذلك أن نمسك بنهاية أولية تحقق نفسها من خلال التغير الحادث ونتمسك بهذه للتغيرات ونضعها داخل إطار حقيقة ثابتة .

ولكى نعرف بشكل متكامل معناه أن نربط الأنواع الخاصة إلى نهاياتها المفردة وخيرها الخاص بشكل تأمل عقلى طالما كان منظر الطبيعة الذي يولجها في تغير مستمر فالطبيعة كما تُعرف مباشرة وتُختبر بشكل فوري لا تُسبغ

---

Sidney Hook, John Dewey's Symposium, P. ٢٥.

(١)

Shlipp, Op. Cit., P. ٢٠٤.

(٢)

Gieger, Op. Cit., P. ١١٥.

(٣)

شروط المعرفة ولا تتفق مع شروط المعرفة.  
فالخبرة الإنسانية في تغير وإذا فإن أدوات الإدراك الحسى  
وأدوات التفكير التى تعتمد على الملاحظة تدان بشكل  
مسبق، وقد أجبر العلم على أن يكون هدفه معرفة الحقائق  
الموجودة وراء عملية الطبيعة وأن ينفذ من خلال بحثه من  
أجل هذه الحقائق بوسائل الأشكال العقلية التى تملو  
المزاجات المعادية للإدراك .

ولكن ديوى يحول هذا الموقف إلى موقف جديد متأثر بداروين لأنه  
وجد أن هذه النظرية العقلية التى تبحث وراء الخبرة الراهنة عن حقيقة سابقة  
وثابتة تخالف الواقع الذى بدا جلياً أنه هو نفسه هذه الخبرة المتدفقة والتيار  
الدائم السيلان.

ويقول عن تأثير داروين عليه.

إن تأثير داروين على الفهم يقع في أنه أحال ظاهرة الحياة  
لمبدأ للتغير . وهنا قد حرر المنطق الجديد من أجل تطبيق  
العقل وعندما قال عن الأنواع ما قاله جاليليو عن الأرض  
Eepur se mauve قد أظهر لأول مرة وإلى الأبد أفكاراً  
عضوية تجريبية وأبان للعقل باعتباره آلة الاسئلة والبحث  
عن التفسيرات (١).

ويقول في فقرة أخرى:

يوجد الآن نوعان من التأثير خلفهما المزاج الدارويني من  
ناحية: هناك مجهولات مخصصة وحيوية لكشف مفهوماتنا

---

Dewey (John), The Influence of Darwin in Philosophy, P. ١٠. (١)

الفلسفة التقليدية طبقا لمطالب هذا المزاج ، من جهة أخرى:  
هناك إحضار مؤكد للفلسفات المطلقة وتأكيد على نوع من  
المعرفة الفلسفية يختلف عن هذه المعرفة الناتجة عن العلم<sup>(١)</sup>.

إن المعرفة التأملية أو العقلية من الصعوبة في رأي ديوي أن تكون  
نظرية على الإطلاق لأنها عبارة عما يمكن تفسيره وما يجب تفسيره هو  
بالتأكيد التدخل العام والنشط والمختار للأفكار باعتبار أنه يعمل في الحل  
الفعلي للمشكلات.

فالتغير في رأيه سيكون علامه على إمكانيات جديده وغايات  
متجددة يمكن الحصول عليها ويصبح تنبؤا بمستقبل أفضل ويشترك مع  
التطور ولا يشترك مع الوهم والإحذار - ولذا فإن للمواقف والأحداث لا  
تطير بهذا الشكل مع معرفتنا بل يُستفاد منها ويُعمل على تنظيمها - فهي  
عوائق لأغراضنا ورغباتنا وإضا فهي وسائل لإنجاز وتحقيق هذه  
الأغراض والرغبات . وبالتالي فإن المعرفة تتوقف على أن تكون تأملية لكي  
تصبح عملية فليس المفروض أن نرسم صورة للعالم الذي نعيش فيه أو أن  
نقوم بتحليله عقليا ولكن المفروض هو تغييره وإعادة تشكيله والسيطرة عليه  
والتحكم في تنفقه وسيلانه وهذا يقتضى أن تكون عواطفنا ومشاعرنا تجاه  
الطبيعة عواطف عدوانية وأن يكون موقفنا مبادرة ومبادأة ولندفاع  
شجاع لا هروب إلى علم عقلى خالص ملبى<sup>(٢)</sup>.

---

dewey (John), Ibid, P. ١٠.

(١)

Dewey (John), Reconstruction in Philosophy, P. ٢٠٩.

(٢)

## النظرة إلى المستقبل

ولقد كانت نقطة البداية والبداية عند ديوى في هذه النظرة التي ترمى ببصرها إلى الأمام وإلى المستقبل قراءته لكتاب مبادئ علم النفس الذي كتبه وليم جيمس ولقد استخدمه ديوى في تكوين منهجه وخطة تفكيره في البحث<sup>(١)</sup>.  
وقد اشار للكتاب إلى أن العلامة الدالة على وجود العقل في أية ظاهرة سلوكية هي أن نلاحظ فيها استهدافا لغايات مستقبلنا واختبار للوسائل المؤدية إلى بلوغ تلك الغايات.

وقد كان من نتائج ذلك:

أ- أنه نظر إلى العقل باعتباره سلوك ذو طابع معين ليس هو بالكائن الروحاني الغيبي الذي يختلف عن الجسم الحي الفعال ، كما هو الرأي عند الفلاسفة المثاليين ، وديوى نفسه - في مرحلة مبكرة من مراحل فكره الأولى - كان يرى ذلك متأثرا بالطابع البيطلي .

ب- إن القيم والغايات التي بمقتضاها يعمل الإنسان ويعنى إما أن تكون جزءا لا يتجزأ من طبيعة العالم للخارجى نفسه ، أو أن تكون من خلق الإنسان يخلقها لتكون له وسائل يوائم بها بين نفسه وبين العالم الطبيعي أو المجتمع الذي يعيش فيه<sup>(٢)</sup>.

وحتى مع كلا الفرضين فإن هذه القيم والغايات والأفكار ليست شيئا سابقا وجوده على العالم الطبيعي أو الإنسانى (المجتمع) بل تنشأ نتيجة لازمه لكفاحه واتصال الإنسان ببيئته ومحيطه إتصالا يظهر فيه هذا الكفاح واختيار الإنسان لإسلوب معالجته للمواقف الجزئية التي تعترضه أثناء حياته.

---

(١) رالف بيرتون بيرى ، شخصية وأفكار وليم جيمس ، ص ٣٥٥ .

(٢) زكى نجيب محمود ، حياة الفكر في العالم الجديد ، ص ١٦٦ .

فجوى ديوى هنا يتفق بشكل شبه مباشر مع وليم جيمس الذي كان يعتقد أن الحقيقة تتبع في المآ بعد ، في المستقبل، بصنعها الإنسان بكفاحه ونضاله وكحه أو كما يقول:

نحن نصلح الحقيقة بايدينا وليست هناك قوة أخرى تفرضها علينا حقاً بشكل ما أو بآخر<sup>(١)</sup>.

فالإنسان إذا ما نشط حيال بينته الطبيعية والاجتماعية فإنما يكون المستقبل هو رائد نشاطه، أي أن معنى نشاطه هذا لا يكون إلا بالنظر إلى ما يسفر عنه من نتائج من شأنها أن تغير أوضاع الأشياء تغييراً كبيراً أو صغيراً يكون سبباً في إزالة المشكلات التي اعترضت مسيله.

لقد أخذ ديوى المعرفة على أنها إستخدام للأفكار باعتبارها علامات لتجارب ممكنة في المستقبل في أسلوب مرضى وهذه الخبرات المستقبلية باعتبارها تُحدد التحقيق له تكون حالات للمعرفة أي إستخدام للخبرات المتاحة كعلامات لشيء آخر، وهنا فإن ما يحدد المعرفة ليس أي شيء آخر بأي معنى معروف على الإطلاق ولكن جريان حدوث الإشباع الغير معروف. وإذا يقول ديوى مفسراً للكلية أو العمومية التي تعطيها كلمة فلسفة :

ليس معنى للكلية الإجمالية عملية الجمع الكمية التي لا أول فيها بل معناها تماسك الاستجابة بالنسبة إلى كثرة الأحداث التي تقع والتساقط ليس معناه الهوية أو للتطبيق الحرفي، فمادام الشيء للواحد لا يحدث مرتين فالتكرار الدقيق لرد الفعل ينطوي على شيء من عدم الملائمة. بل تعني المساواة الإطار أو إستمرار عادة مابقة في الفعل مع إعادة للتكيف

---

(١) وليم جيمس ، البرلمانيه ، ص٢٥٢.

### الضرورة لاستبقاء الحياة والنمو<sup>(١)</sup>.

وفي إشارة يبدو أنها قد تعنى بيرس أكثر من غيره وفيها تطوير لفكرة ديوى عن المعرفة والنظرة المستقبلية مع نقد موقف العادة التى قال به بيرس يقول ديوى :

إن وظيفة المعرفة أن تجعل خبرة ما متاحة بحرية في خبرات أخرى وكلمة بحرية تعين الفرق بين مبدأ المعرفة ومبدأ العادة فالعادة تعنى أن الفرد يحدث له تعديل عن طريق خبره ما، وهذا للتعديل بشكل استعدادا مسبقا لفعل أيسر واشرفا عليه في اتجاه مشابه لهذا مستقبلا . وذلك تكون لها أيضا وظيفة جعل خبره ما متاحة في خبرات أخرى تالية وهي - العادة - في حدود معينة - تؤدي هذه الوظيفة بنجاح ولكن العادة بمعزل عن المعرفة - لا تعمل حصالا لتغير الظروف أو للشروط الجديدة والاحتياط للتغير ليس جزءا من نطاقها لأن العادة تفترض التشابه الأساسى أو الجوهرى بين الموقف القديم والجديد لكن المعرفة الكاملة المعنى حرية أن تمثل شبكة من الصلات المعادلة بحيث تقدم أي خبره قديمة تقضط ذات تمييز منها نصل إلى المشكلة المعروضة في خبرة جديدة، وبينما العادة تمدنا بطريقة واحدة ثابتة للتصدى للموضوع نجد أن المعرفة تعنى إمكان الاختيار من نطاق من العادات أوسع بكثير<sup>(٢)</sup>.

---

(١) جون ديوى ، الديمقراطية والتربية ، ترجمة نظمي لوقا ، مكتبة الأكلو المصرية ، ١٩٧٨ ، ص ٢٨٩ .

(٢) جون ديوى ، المرجع السابق ، ص ٣٠٣ .

إن علاقات الحقيقة في نظري ديوى علاقات فكرة إلى خبرة مستقبلية عندما يعتزم أن توصي بطريق للسلوك يقود للمفكر إذا ما فعل متأثراً بها للإستمتاع بهذه الخبرة المستقبلية ... وخيريه فكره ما في هذه العلاقة هي قدرتها على خدمة الغرض المعتمد بشكل موثوق به ، فإن للتساؤل عن حقيقة أي شكل آخر لن يثار وهذا جوهر هذه النظرية في أن تفهم منها أنها لن تثار مرة أخرى.

ويؤكد ديوى هذه النظرة التي تشخص للأمام بقوله :

إن مرجع المعرفة هو المستقبل أو التطلع للأمام فالمعرفة تُقدم وسيلة فهم أو إضفاء المعنى على ما لم يزل جارياً وما سيتم عمله <sup>(١)</sup>.

يقول:

عندما تكون المعرفة مقطوعة عن الاستخدام فيما يعطى المعنى لما هو معنى ومحير ، فإنها عندئذ تسقط من الوعي تماماً أو تغدو موضوع تأمل جمالي <sup>(٢)</sup>.  
ويؤكد أن للمعرفة وتطبيقاتها معنيان بالمستقبل .

إن إمكان التطبيق على العالم لا يعنى إمكان التطبيق على ما مضى وإنقضى ، فهذا خارج نطاق الموضوع بسبب طبيعة الحالة. بل معناه إمكان التطبيق على ما لم يزل جارياً وما لم يزل غير مفروغ منه في المشهد المؤثر الذي نحن بصنده ، السبب في أننا نخفل هذه السمة <sup>(٣)</sup> - اعتبار ما مضى

---

(١) جون ديوى، نفس المرجع ، ص ٣٠٣.

(٢) جون ديوى ، المرجع السابق ، ص ٣٠٣.

(٣) جون ديوى ، نفس المرجع ، ص ٣٠٣.



وصار بعيدا عن متناول يدينا معرفة <sup>(١)</sup> - لننا نفترض  
اضطراب الماضي في المستقبل ولا نستطيع أن نتصور  
العالم الذي تكون معرفة الماضي فيه غير معينة على توقع  
المستقبل وإبقاء المعنى عليه ، وبذلك نهمل أو نتجاهل  
المرجع المستقبلي لا شيء لأنه متضمن في المعرفة أو  
التفكير بصورة لا تقبل للشك <sup>(٢)</sup>.

## الخلافات بين بيرس وجيمس وديوى

أ- الحقيقة تكتشف بتطور تجريبي عند بيرس.

ب- والحقيقة في صيرورة مستمرة عند جيمس وديوى.

ج- للفردانيان والصومية بين بيرس وجيمس ديوى.

لقد حاول بيرس أن يضع نظرية في المعنى والمنهج تبرز معاني  
الأفكار العقلية وأكد على أن أية فكرة يصعب فهمها إلا من خلال الآثار  
العملية المترتبة عليها فإذا ما فهمنا هذه الآثار فإن مفهومنا عنها هو الذي  
يحدد مفهومنا عن الفكرة. وهذا يتم من خلال النظر إلى الحقيقة باعتبارها  
شيء ثابت ومصيرى يتكشف عبر تطور تدرجى للعمليات التجريبية والتي

---

(١) جون ديوى ، نفس المرجع، نفس الصفحة .

(٢) لنقل على سبيل المثال وتطبيقا لنظرية ديوى في أن المعرفة نظره إلى الأمام أن  
التفكير كان في بداية القرن يتناول الإنسان التكنولوجى أي الإنسان الذي يعيش  
عصر التكنولوجيا، ثم بدأ بعد منتصف هذا القرن يقل يتناول إنسان عصر الفضاء  
أي الإنسان الذي يعيش حقه غزو الفضاء. والآن فالتفكير يدور حول موقف الإنسان  
من عصر حرب الكوكب أو تلك الأمر الذي دعا الولايات المتحدة أن ترسل إلى  
الفضاء مجموعة كبيرة من الطماء في مختلف التخصصات.

هو منهجنا في فهم أفكارنا العقلية أو ما أطلق عليه بيرس العادة التجريبية، بيد أن جيمس توسع في الآثار العملية المترتبة على لفكرة وفرق بين آثار الفكرة المباشرة وغير المباشرة ، وأكد على أن بعض الأفكار يصعب البرهنة عليها تجريبيا ، وبذلك ترك للفرد حرية الاعتقاد بمعتقدات بعينها دون أن تخضع للتجريب . وأضاف للحقيقة فكرة التغير والصيرورة وأكد على أنه ليس هناك حقيقة بقر ما هناك تحقيق، فنحن في طريقنا إلى وضع للحقيقة<sup>(١)</sup>، فالحقيقة عند جيمس كما يتضح من عبارته السابقة سياله ومصنوعة فمن الآن نفسه وهي في طور التحقيق وهذا ما يختلف تماما عما ذهب إليه بيرس بصدد الحقيقة باعتبارها شيء يُكتشف عبر التطور التجريبي نحو المعقولة الكاملة باعتبارها عادات تجريبية.

وإذا ما انتقلنا إلى جون ديوى نجد أنه يتفق مع ما قرره جيمس ويشاركه نظريته إلى الحقيقة باعتبارها متغيرة وفي صيرورة، وأنه قد تأثر بنظرية داروين التي أحال فيها الحياة إلى مبدأ التغير كما أكد ذلك ديوى نفسه<sup>(٢)</sup>.

وفي هذا الصدد يرى جالي Gallie<sup>(٣)</sup> أن البرجماتية عند بيرس بدلت كما هو واضح من مقاله كيف نجعل أفكارنا واضحة باعتبارها نظرية في المعنى وليست نظرية في الحقيقة كما أصبحت عند جيمس فيما بعد فلقد كان بيرس يقصد المكتشف عن الحقيقة ولذا فقد كانت عنايته بالمنهج أشد من طليعة الحقيقة نفسها كما فعل جيمس وديوى من بعده.

فإذا ما انتقلنا إلى فكرة العمومية التي يعتقد بها بيرس والتي يقرر

---

(١) ولیم جیمس ، البرجماتية ، ترجمة محمد علي العريان ، ص ١٩٥ .

(٢) Dewey (John), The influence of Darwin in ilosophy, P. ١٠ .

(٣) Gallie, Op. Cit., P. ٢٠ .

فيها أن الحقيقة هي ما أجمع عليه الباحثين، فإننا نرى أن إشارته إلى الحقيقة توحى بأنه يدعو إلى مشاركة جماعية في تقريرها . وهذا ما ذهب إليه ديوى<sup>(١)</sup>، بينما يأتي ذلك على خلاف ما يراه جيمس - بعد دراسات للنفسية والدينية - من أن هناك تجارب ذات معنى لصاحبها وهذه التجارب لا يمكن البحث في معانيها أو محاولة اكتشاف المعاني المرتبطة بها تجريبيا لأنها ليست لها نتائج تجريبية فهي تمتد إلى خارج أو تتعدى للنطاق التجريبي ، وبالرغم من ذلك فلها نتائج عملية في سلوك الفرد وتصرفاته ، ومن ثم كان رأيه الخاص بصواب عبارة مثل « الله موجود » حيث أن الفرد المعتقد في صوابها ستتغير وجهة نظره إلى الحياة وطريقة سلوكه ومن هنا يكون صدقها له مهما يكن من أمرها عند سائر الناس<sup>(٢)</sup>.

واقد كان ذلك سببا في ذبوع الفكرة وانتشارها باعتبار أن ما يعتقد فيه الفرد أنه حق فهو كذلك وهو المفيد لأن له نتائج عملية في حياته وتصرفاته طالما أن المعتقدات هي أدوات للسلوك.

ويتفق ديوى مع بيرس في نظريته إلى جماعية الحقيقة فهما يجعلان للنتائج موهونة بالمجتمع أي اتفاق الأفراد فلا فرق عندهما بين المنهج العلمي عند مجموعة العلماء في المعمل وبينه وبين مجموعة الأفراد في المجتمع. فالعالم لا ينفرد في معمله بالنتيجة التي ترضيه هو بغض النظر عن زملائه، لكن يتحتم عليه أن يعر نتيجة تجاربه على الزملاء الذين يقررون نجاحها في حل المشكلة التي هي موضوع البحث فالنجاح المقصود عند بيرس وديوى هو نجاح بالنسبة لمجموعة الأفراد<sup>(٣)</sup>.

Peirce, Collected papers, o. ٢٤٥.

(١)

(٢) وليم جيمس ، إرادة الاعتقاد ، ترجمة مصود حسب الله ، ص ٣٥.

(٣) زكي نجيب محمود ، حياة الفكر في العالم الجديد ، ص ٢١١.

وقد كتب بيرس لجيمس مشيراً إلى فهمه الخاطئ للبرجماتية  
البرجماتية التي وضع هو أساسها وعلى الرغم من امتداحه طريقة جيمس في  
التعبير وتأثيره على مستمعيه إلا أنه نصحه بأن يكون تفكيره أكثر انضباطاً  
وانتظاماً وانتهى بقوله « ما الفائدة إذا كانت مستقتصر على فرد واحد ؟ إن  
الحقيقة عامة »<sup>(١)</sup>.

أما بالنسبة لموقف ديوى تجاه الحقيقة فهو يبدو أقرب منه إلى جيمس  
منه إلى بيرس والدليل على ذلك صحة ما قاله سيدنى هوك إن إعداء ديوى  
كلهم وجدوا الحقيقة ما عدا <sup>(٢)</sup> حيث أنه لم يضع نصب عينيه البحث عما  
يسمى حقيقة وذلك لتأثره بنظرية داروين لذا فهو يقترب من الهدف العام  
الذي يشارك فيه ملقه بيرس وجيمس وهو محاولة وضع نهج أو البحث عن  
منهج يستطيع به الإنسان مواجهة الطبيعة المتغيرة باستمرار.

واضيف إلى ما تقدم رأي ديوى بصدد الفردانية والعمومية ، فطى  
الرغم من اقتراحه إلّاي جيمس إلا أنني لا أستطيع أن أجزم بأنه يعتقد  
بالفردانية ولا بالعمومية ولكنه يسترد بين الفردانية أحياناً والعمومية حيناً  
آخر ، فهو يتفق مع بيرس في النظر إلى الأفكار باعتبارها وسائل أو ذرائع  
تضبط الملوك وتوجهه في تحقيق غايات الإنسان الأمر الذي يتفق مع رؤية  
بيرس أن الأفكار الكلية ما هي إلا عادات سلوكية اعتادها الإنسان ليتصرف  
بها في المواقف المختلفة العملية ، فكأنما الفكرة الواحدة من هذه الأفكار  
الكلية هي بمثابة خطة تضبط الملوك وتوجهه لذا نراه قد اتخذ نفس موقف  
بيرس تجاه عمومية الحقيقة وأعلن صراحة أن موقفه يتفق وموقف بيرس

R.B. Berry, Thought and character of W. James, Vol ١١. P. ٤٣٧. (١)

Sidny Hook, Op. Cit., P. ١٢. (٢)

من أن الحقيقة هي ما يتفق عليه جميع الباحثين.

وبرغم صراحة ديوى هذا والذي يتضح فيه لاقترابه من العمومية إلا أنه ذكر في كتاب آخر ما يفيد من لاقترابه من فردانية جيمس <sup>(١)</sup> فقد نسب إليه جيمس أنه قال أن الحقيقة توجد في الإشباع وأن ما يشبع الرغبة وتحقيق الفكرة التي قد تطرأ في ذهن الإنسان في موقف مشكل كالموقف الذي طرحه ديوى في كتابه <sup>(٢)</sup>.

هي الفكرة الحقيقة التي تؤدي بالرجل للنائه في غابه إلى طريق العودة الصحيح إلى المنزل فإن الإشباع هنا هو السبب الرئيسي وراء بزوغ الفكرة في ذهن الرجل.

وفي كتابه الديمقراطية والتربية والذي يرى للبعض أنه عرضاً ولفياً لمذهب ديوى الأداتي، يشير إلى الحقيقة باعتبارها ما يربط أجزاء الخبرة بأجزاء أخرى، فإذا الخبرة هي كما يراها ديوى ما يوجد في العالم من أشياء وأحداث وأفكار يراها الفرد المدرك ويعيشها بالفعل فالحقيقة إذن هي ما يربط بين أجزاء العالم المختلفة أو هي ما يجعلني على مقدرة في التحكم والضبط مقدرة تتعلق بإدراك الماضي وفهم المستقبل الأمر الذي جعل ديوى يقف موقفاً خاصاً به باعتبار أن الحقيقة مجرد عبارة وصفية تصف صيرورة دائمة الأمر الذي جعل سينى هوك يقول بأن أعداء ديوى كلهم وجدوا الحقيقة ولم يجدها هو.

لقد كان جيمس بكل تعبيراته اللا عقلانية نتاجاً مشابهاً للتيار العام للفكر الغربي منذ إعادة التكوين في بداية القرن فقد كان فردانياً مغرماً بالتجارب والأشياء المركبة وإشباعاً للروح الفردية وكره أي شئ يزعم أنه

---

Gieger, Op. Cit., P. ٤٥.

(١)

Dewey (John) How we think, P. ٢٦.

(٢)

يعلو على الفردانية من أصاق روحه الأميركية المتمردة<sup>(١)</sup>.  
ولكن بيرس كان يقاوم هذا التيار العام في الفكر المعاصر ولذا فإن  
بعض الدارسين يعتقدون أن جيمس وبيرس كانا عقليتين على وجه النقيض  
وهنا تكمن السخرية القاتلة بأن جيمس كان سيجعل المبدأ الذي وضعه بيرس  
معروفا بشكل شائع وعام ، وهنا جاءت عبارة رالف بارنوتون بيرى<sup>(٢)</sup> والتي  
تذكر فيها أن الحركة الفلسفية التي عرفت بإسم البرجماتية هي نتيجة لفهم  
خاطئ من جيمس لروح بيرس.

ربطت البرجماتية بين الفكر والعمل منذ بدء ظهورها عند بيرس فقد  
اهتم بالتأكيد على الآثار العملية المترتبة على الفكرة باعتبارها هي كل ما  
يمكن أن نفهمه من معنى . فلا بد للمفاهيم العقلية أن يكون لها آثار في  
الخارج ولذا فإن المحطين كما يشير بيرس ظلوا يدورون في دائرة مغلقة من  
الفكر ولم ينتهي بهم ذلك إلى شيء لأنهم اخطأوا الطريق الذي يمكن أن يقرر  
معاني الأفكار العقلية.

ولمست هذا الاتجاه إلى جيمس ومن بعده ديوى فقد رأي كل منهم أن  
الأفكار ما هي إلا خطط أو خريطة للفعل ولأنها تعكس رغبة الكائن في  
التكيف مع علمه الطبيعي والاجتماعي وحل مشاكله.

وقد نظرت البرجماتية للحقيقة نظره نفعية على أساس أن الحقيقة هي  
ما يفيد وأن الأفكار الحقيقية هي الأفكار التي تقود إلى النجاح في الحياة. لأن  
الإنسان لا يفكر إلا إذا كان هناك موقف مشكل يعوق الفعل وعندئذ فإن  
الفكرة الحقيقية هي الفكرة التي تعمل على حل هذا الإشكال العملي الذي وقع  
فيه الإنسان . فليست هناك فكرة حقيقية في ذاتها ولكن الفكرة الحقيقية هي ما

---

Gallie, Op. Cit., P. ٣٢.

(١)

R.P. Berry, Op. Cit., P. ٤٣٩.

(٢)

يجعلنا نسير في الواقع ونسير غوره لحل مشاكلنا وتحقيق رغباتنا فليس الفكر بعيدا عما يرغب فيه الإنسان بل الفكر مرتبط ارتباطا وثيقا بحاجاتنا ورغباتنا ولذا كانت الفكرة الصحيحة هي الفكرة المشبعة وهذا الإشباع هو ما يمثل للقيمة الفورية لصحة الفكرة.

وقد شارك ديوى جيمس في القول بافئباع ولذا فقد ترمى لبعض المفسرين أن ديوى يقول بفردانية مثما يقول جيمس الأمر الذي يختلف مع بيرس الذي أكد أن الحقيقة لابد أن تكون عامة وليست فردية لكونها هي ما يتفق عليه الباحثين بعد تحقيق طويل مما جعل ديوى يشير إلى أن بيرس يدعو إلى جانب إجتماعى الحقيقة .

لما جيمس والذي انتشرت على يدية النزعة البرجماتية فقد رأى أن هناك من الحقائق ما لا يمكن البرهنة عليه تجريبيا وعلى الرغم من ذلك فإنها تكون نافعة وذات فائدة عملية في سلوك الأفراد وهذه الأفكار تتركز في التراث الخلقى والدينى للإنسان مما جعله يشر إلى أنها أفكار تتعلق بالجانب الإرادى والعاطفى من طبيعتنا الأمر الذي جعله يأخذ بفردانية مؤدها أن هذه الحقائق تعود في قياس صحتها إلى من يعتقها ، هذا الشكل الفردى الذي لم يرض عنه بيرس مؤسس النزعة مما جعله يتنازل عن الإسم الذي أطلقه عليها وهو برجماتيزم Pragmatism لكى يطلق على نزعته اسما جديدا يجعلها فيما يقول بعيدة عن متناول اللصوص .

وكما هو واضح مما سبق عرضه فإن الحقيقة عند بيرس تمثل شيئا ثابتا يمكن كشفه عبر تطور تجريبى يتمثل في عادات تجريبية هي ما نصل إليه من معتقدات صحيحة لأن هذه العادات ما هي إلا الحقائق في صيغة سلوكية تثبت بثبات المعتقد وصحته. الأمر الذي يختلف مع جيمس وديوى، فقد رأى جيمس أن الحقيقة في تغير مستمر وسيولة متدفقة الأمر الذي يتفق

مع سيلان الخبرة وتنقها الذي لا يتوقف من ثم فقد كان اختزان بعض الحقائق عنده فائدة كبيرة في المستقبل، وبالتالي ترتب على ذلك أن تراعت له الحقيقة بوضعها شئ يصنعه الإنسان بيديه فليست هناك حقيقة إلا إذا كان هناك تجربته وهي ما يجعلنا نعيد تشكيل الواقع ونغيره من أجل تحقيق رغباتنا وإشباع حاجتنا.

إن البرجماتيّة تعيد للنظر إلى الإنسان باعتباره يقف في مواجهة الطبيعة الأمر الذي جعل ديوى يهاجم النزعات العقلية باعتبارها نزعة تجعل الإنسان يقف موقف المشاهد المتأمل من الطبيعة ، لكنه يحث على اتخاذ موقف عدواني تجاه هذا العالم الذي يعيش فيه الإنسان . موقف جري ومبارر لكي يستطيع السيطرة على هذا العالم وتحويله لخدمة أغراضه وأهدافه وإشباع حاجاته . فالفكر لا يتم في فراغ ولكن عندما يكون هناك موقف مشكل فيأخذ الإنسان في إعادة ترتيب أوضاعه وتغيير عالمه وتشكيله حسب رغباته ، لذلك حرصت البرجماتيّة على ألا تنظر للماضي بل أن ترمى ببصرها إلى المستقبل بحيث تكون الحقيقة فالحقيقة هي ما سيكون في ابعده لأن الحق ناقص لم يكتمل كما يشير جيمس ونحن نكملة بعملنا وبمحاولة تحقيق أهدافنا.



## الفصل الثاني

### الفلاسفة ما قبل السوفسطائيين

- مة.مة.
- هيراقليطس.
- للتغير هو قانون الوجود.
- للوحده والكثرة.
- النسبية.
- علاقة هيراقليطس بالنزعة البراجماتيه.
- پارمنيدس.
- من النظر إلى الطبيعة إلى النظر في الوجود.
- الحقيقة تتفق مع الوجود الواحد.
- أهمية المدرسة الايلييه.
- امبادقليس.
- للتوفيق بين الثابت والمتغير.
- الإدراك.
- اكسلاجوراس.
- الإدراك الحسى.
- ديمقريطس.
- الدلالات العملية للفلسفة الذرية.



## مقدمة :

بدأت الفلسفة اليونانية بالبحث عن مبدأ أول أو سبب أول يفسر الحركة الظاهرة في العالم ، وجنته الفلسفة الطبيعية في الماء عند طاليس والهواء عند انكسيمانس واللائيقي عند انكسيمندر ، ثم اتجهت الفلسفة اتجاها صوريا على يد الفيثاغوريين فقالوا بأن لبدا الأول هو العدد متأثرين بدراساتهم في الموسيقى.

ولقد افترضوا - الطبيعيين جميعا - أنلية للمادة ونقطة بداية مطلقة لهذا العالم المادي وقد كان لهم هذا العالم هو العالم الأوحى ، وإذا فهم يُعتبروا من اللوجمائيين لأنهم لم يحلوا بمشكلة نقدية فقد افترضوا أننا يمكن أن نعرف الأشياء كما هي عليه فقد كانت حوافزهم الأول وراء ذلك هي الدهشة وحسب الاستطلاع وحسب الاكتشاف.

ولكن الأمر لم يكن له أن يقف عند هذا الحد فقد ظهرت النزعة النقدية فيما يتوصل إليه الإنسان من معرفة عندما بدأ الإنسان يتدخل بنفسه في طريقة المعرفة أي تتدخل الذات النفسية. وهذا تم بالتدرج بدءا من هيراقليطس حتى السوفسطائيين الذين أظهروا للذات الإنسانية باعتبارها أصل ونهاية كل معرفة.

ومنذ هيراقليطس بدأت التفرقة بين معرفة حسية ومعرفة عقلية، وبدأ التساؤل عما إذا كانت الحقيقة ثابتة أم متغيرة؟ وظهر التعارض بين هيراقليطس الذي قال بالتغير الدائم والضرورة الدائمة وقد تجسد ذلك في قوله بأن العالم نار مشتعلة باستمرار ، وبين بلومينيس الذي اتخذ الفكر على يديه اتجاها آخر فقد اتجه للفكر من الطبيعة إلى الوجود وقال بثبات الحقيقة لإعتقاده بثبات الوجود ، ولذا فقد افتتحت تفرقه بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية إلى أن للمعرفة الحسية وهم وظن والمعرفة الحقيقية هي المعرفة

بالثابت غير المتغير وهو الوجود العقلي وبعد ذلك قامت عدة اتجاهات تحاول التوفيق بين الثابت والمتغير ، ولكنها في النهاية لم تضع حلاً حاسماً للتساؤل حول إمكانية المعرفة الأمر الذي حاول تفسيره كل من امبادوقليس وانكساجورأي ، وديمقريطيس، ولكن هذه الفترة انتهت باشاعة اليأس وخيبة الأمل في الواقع المحسوس من جراء ما قالته الفلاسفة الإيلية حتى ظهر السوفسطائيين فحاولوا حل المشكلة بطريقتهم الخاصة والثقة في الحواس باعتبارها المصدر الوحيد للمعرفة.

## هيراقليطس

التغير هو قاتون الوجود :

لم يأخذ هيراقليطس بما سبق إليه الفيثاغورسيين<sup>(١)</sup> من انسجام الأضداد، بل وجد أن هذا الصراع بين الأضداد هو ما يقبل حياة العالم. وهذا ما يصح في ما سواه المبدأ أو الأصل ويتجسد في النار باعتبارها مبدأ كل الأشياء.

ولذلك فقد كان المبدأ الأساسي والهام عند هيراقليطس هو التغير الدائم وأن صراع الأضداد هذا لا يمكن أن يقف على حال ثابتة.

وإذا كانت الحقيقة عند هيراقليطس تعاون من صراع الضدين فهي إذن نسبية ومن هنا فهو يكون قد أقلعها على مبدأ للتناقض وهو يقول أن الوجود موجود وغير موجود في آن واحد.

ولقد أكد أفلاطون أن هيراقليطس قد قال بالأضداد إلا أنه في الوقت نفسه كانت يكتسب للوحده على الرغم من التغير المستمر والضرورة الدائمة التي قال بها وأشار إليه في محاوره الموضبطي أن هناك فيلسوف أيوني في عصر متأخر وفيلسوف عقلى وحد بين الكثرة والوحده وأن الحقيقة تجمعهما معا وأن الحب والبغض يحفظهما، وقد يقصد بالأيوني هيراقليطس وبالعقلى

---

(١) لقد كان كل شيء عند انكسيلاثر يخرج من اللا محدود أو اللانهاى فاشترك الفيثاغوريين مع ذلك المحدود والنهاى، وهو ما يعطى الشكل لما هو لا نهائى. وهذا يعبر عنه في الموسيقى بشكل رياضى، في الصفحة حيث المحدود هو الطبع وينتج عن الانسجام الذي هو الصفحة، وهكذا تعدى ذلك هذا المجال إلى العالم ككل ومنحدث الفيثاغوريين عن الانسجام الكونى.

Copleston (Fredrick charles), A History of philosophy Newman Bookshop, Westminster, Vol ١, ١٠٤٦. P. ٣٣.

امبادقليس وبذلك يكون أفلاطون قد ذهب إلى تعريف هيراقليطس بأنه يذهب إلى أن الحقيقة واحدة وكثيرة في آن واحد .

ويؤكد ذلك ما يقوله في شذراته من أن اللوغوس هو الليل والنهار ، والخير والشر ، والحياة والموت وهكذا.

إن مذهب هيراقليطس في التغير كان باعثا على الالام لأن كل شيء يتغير ولولا وجود التغير ما وجد شيء .

ففي التغير اناء وعدم حيث لا يمكن تعيين خصائص ثابتة للأشياء، فالتمييز يعنى أن كل موجود جزئى هو نقطة تتلاقى عندها الأضداد وتتصارع بالتالى لا يمكن وصفه بخصائص دائمة ضرورية<sup>(١)</sup>.

فالتغير عند هيراقليطس يمثل طبيعة الواقع للجوهرية ولقد كان هو أول فيلسوف يقول بالتغير الدائم المطلق من الناحية التاريخية حيث جعل من التغير في الكيف مستمرا وجعله الأساسى في الوجود وإذا كان بارميندس فيما بعد قال بالتغير فهو لم يقل بالتغير في الكيف ولكن في الكم فقط<sup>(٢)</sup>.

ولقد أكد ذلك أفلاطون حين اشار إلى قول هيراقليطس بالتغير الدائم باعتباره تغيرا في الكيف أيضا في ثياتيتوس ولذا فإن الشيء يكون أبيض ثم يتغير إلى لا أبيض بعد ذلك بسبب التغير الحادث دائما في الأشياء<sup>(٣)</sup>.

ولقد أشار أرسطو إلى التغير عند هيراقليطس باعتباره من الطبيعيين

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة للتأليف والترجمة والنشر، الطبعة الرابعة، القاهرة، ١٩٥٨، ص ١٨.

(٢) عبد الرحمن بدوى، ربيع الفكر اليونانى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٦٩، ص ١٣٤.

(٣) Cornford (F.M.), Plato and Parmindes, Broadway House, ١٩٣٩, P. ٢٨.

القائلين أن شيئاً لا يبقى على حال واحد باستمرار وأن الطبيعة في تغير مستمر وصيرورة دائمة<sup>(١)</sup>.

ويقول كورنفرد في تعليقه لقول هيراقليطس بالتغير أنه رأي أن إنكار حقيقة التغير في نفس الوقت كان نغياً لثبات المادة لأن شيئاً لا يظل على حاله كما هو ثابت باستمرار ، وإذا نادى بالصيرورة وبالتضاد على أنها أشياء مطلقة وعلى هذا كان رفضه لأي مبدأ من مبادئ الكون الذي يقوم على أساس الوجود الثابت.

فالأمشياء عند هيراقليطس تحمل في طبيعتها فناءها وبناءها ، ميلاد الإنسان يمثل بداية وفئائه يمثل موته واللحظة التي تقع بين الميلاد والموت - الوجود والفناء - تمثل عند هيراقليطس فترة تغير وسيط وهذا يزداد ويتسارع في الحركة.

والشجرة تنمو وتتطور مع الزمن من حيث التركيب والشكل واللون فلونها الأخضر الزاهي يتحول إلى أخضر قاتم ثم بعد ذلك إلى اللون الأزرق<sup>(٢)</sup>.

وقد ذهب هيراقليطس إلى التعبير عن ذلك بأن اللاوجود يتحول إلى الوجود من الفناء إلى الميلاد ، والوجود يتحول إلى اللاوجود ، الميلاد والموت ، والصيرورة هنا تعني تحول الشيء إلى آخر وأن الوجود واللاوجود

---

Windelband, History of ancient philosophy, translated by, (١)  
Cushman, Dover Publications, Harper brothers, New York, ١٩٥٨,  
Vol ١, P. ٥٢.

Stace, (W.), Critical history of greek philosophy, Macmillan and (٢)  
co., New York, ١٩٦٢, P. ٧٤.

كلاهما متماتين فالوجود غير موجود<sup>(١)</sup>.

إن الخطورة الكامنة في مذهب هيراقليطس والتي كان لابد من الوقوف أمامها ومواجهتها هي أن هيراقليطس لم يفكر في الثبات المطلق بل والثبات النسبي وذهب إلى القول بالتغير الدائم فهو يرى في التفسير أن كل شيء مما يسرنا نصفه بالكينونه هو في حقيقة أمر سائر في طريقة إلى أن يصير شيئا آخر .

وأكد ذلك باعتبار أن الإنسان لا يستطيع أن ينزل النهر مرتين لأن مياه جديدة سوف تغمره باستمرار<sup>(٢)</sup>.

ولقد ناقش أفلاطون هذه الصيرورة الدائمة التي يقول بها في كراتيلوس الذي قيل أنه كان تلميذا لهيراقليطس ومضى في تنفيذ فلسفته بأن قرر الصمت تماما ولم يكن يتحدث إلا مشيرا بأصبعه لأن شيئا بناء على نظرية استاذة لا يمكن تعريفه ووصفه<sup>(٣)</sup>.

وقد أشار أرسطو في ما بعد الطبيعة إلى أن كراتيلوس كان الطرف المتشدد في مذهب هيراقليطس وأعلن أن النزول إلى النهر مستحيل ولو مره واحدة<sup>(٤)</sup>.

ولذا فإن رسل يشير بأنه منهما كان من أمر التغير الدائم الذي تحدثه

---

(١) Zeller (E.) out lines of the history of Greek philosophy Routledger and kegan paul, London, ١٩٥٠, P. ٥٠.

(٢) برتر ندرسل ن تاريخ الفلسفة الغربية ، الجزء الأول ، الفلسفة القديمة ، ترجمة زكي نجيب محمود ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٧ ، ص ٢٤٥.

(٣) Gomperz (Th.), Greek Thinkers, Vol ١., J. Murray, London, ١٩٣٩, P. ١٧٧.

(٤) Aristotle, Metaphysica, Edited and Translated by W.D. Ross, (٤) Clarendon Press, Oxford, ١٩٠٨, ١٠٦٢ a.



الأشياء فلا بد أن تكون معانى الكلمات على مدى فترة معينة ثابتة فلو لا ثباتها في ثورد معنى عبارة يقال فلا بد أن يكون ثم شئ ثابت (١).

ويرى جومبرز أن تعبير هيراقليطس عن التثقف والتغير الذي مزج فيه بين التغير في المكان للتغير في الكيف من حال إلى حال كان طبيعيا. لأن الالتزام الظاهري لهذه النظرية لم ينجح في تقسيم الأقسام معا في قضية مشتركة، فهذا أقوى في ذاته وقد وعيه بدرجة واضحة (٢).

### الوحدة والكثرة :

وعلى الرغم من شدة إيمان هيراقليطس بالتغير إلا أنه كما وصفه كثير من الباحثين من خلال مشرقاته المتبقية بأنه الفيلسوف الغامض أو المعتم، والباحث - يترأى له - أنه من خلال مشرقات هيراقليطس هناك ما يوحي أو يشير إلى أنه يبحث عن وحده بشكل ما أو بأخر فقد أبقى على شئ له صفة الدوام فقد ذهب إلى وجود مبدأ عظمى يحكم الوجود. أو قانون إلهي هو الأصل في جميع القوانين الطبيعية التي تحكم العالم وهذا القانون الإلهي واحد وهو تحقيق الإتساجم والنظام بين الأشياء فهو وراء الحكمة التي تكبر لتكون ويراه في اللغوس الذي يمثل قانونا فطريا في أن ينظم ماهيات للوجود (٣).

واللغوس في فلسفة هيراقليطس هو الحقيقة المطلقة التي تقع فيما وراء التغير الملموس ويكون يقينيا في الجوهر الواحد وفي العقل الإنساني الذي يدركه، ولذا كانت الكلمة في فلسفة هيراقليطس شئ ضروري لأنها تعبر عن طبيعة الأشياء بعكس اللفظة التي سترها فيما بعد عند بارمينيدس

(١) برتر ندرمل ، المرجع السابق ، ص ٢٤٦ .

Gompertz, Op. Cit., P. ١٧٧.

(٢)

(٣) يونيف كرم ، المرجع السابق ، ص ٩٩ .

فإنها مجرد أسماء تأتي بالمصادفة أو بالاتفاق وليس بطريق الصدفة كما هو الحال عند هيراقليطس.

وكنا قد أشرنا من قبل ذلك إلى رؤية هيراقليطس للعالم بوصفه يتكون من صراع الاضداد فالشيء يتلاقى مع ضده وهما متدخلان فالحياء تتضمن الموت ، والميلاد ينطوى على الغناء والنور يتدخل في الظلمة ولكنه يسير إلى شيء ثابت هو مبدأ الانسجام فالأشياء لا تستمر في هذا النزاع بل إنها تعود إلى شيء من الوحدة وهذا المبدأ يسميه هيراقليطس بإسم القانون أو النسب المستمرة الثابتة للوغوس وهو القانون العام الذي يسير عليه الوجود. لقد جعل هيراقليطس فلسفته ممزوجة بنوع من الغموض يبدو أنه قصده وهو يوحى بذلك في بعض الشذوات لأنه يرى أن الحقيقة تحتاج إلى مجهود عقلي ونفسي لا يستطيع القيام بها إلا من لديه القدرة على متابعة التناغم الكوني الذي لا يبين عن نفسه لأن الحقيقة تُحب أن تختفي بين الأسماء<sup>(١)</sup>، لذلك اختلفت الآراء حول ماهية اللوغوس هل هو العقل ؟ هل هو الروح للكلية ؟؟

ذهب البعض إلى أن اللوغوس نسب مانيه فصب ، بينما تصوره الآخرون على أنه مبدأ عقلي يهيمن على الوجود كما تهيمن الروح الكلية على الأسماء<sup>(٢)</sup>.

وقد يتراءى للباحث - أن الرأي الأخير هو الأقرب إلى الصحة ، لأن هيراقليطس عندما كان يبحث عن الثبات لم يجد شيئاً لا العقل ولا الكلمة.

---

(١) مجاهد عبد المنعم مجاهد، هيراقليطس فيلسوف الحب والحرب، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٤، شذرة رقم ٧١.

Gomperz, Op. Cit., P. ٦٣.

(٢)

ولكن أفلاطون عندما كان يصدد تفسيره لعبارة بروتاجوراس فقد ربط بين الإنسان مقياس ونظرية هيراقليطس في الصيرورة الدائمة مما يشير إلى أنه فهم القول بالصيرورة الدائمة عند هيراقليطس على أنه المبدأ الأساسي في فلسفته، وبالتالي فلن للتغير باعتباره أساس فلسفة هيراقليطس يجد صد كبيراً لدى كثير من الدارسين والمؤرخين لفلسفته لأنها فلسفة تؤمن بالنار مبدأ لجميع الأشياء.

### النسبية عند هيراقليطس :

وقد ربط أفلاطون<sup>(١)</sup> وأرسطو<sup>(٢)</sup> بين فلسفة هيراقليطس والقول بالنسبية عند بروتاجوراس، إذ تراءى لهما أن الشيء الواحد في تغيره المستمر قد يختلف للأشخاص من وقت لآخر، وقد يختلف للشخص الواحد بين فترة وأخرى. وهذا يأتي من أن الشيء الواحد يحمل بين طياته متناقضاته وإذا فقد يرى الواحد أن الشيء بارداً وقد يراه الآخر دافئاً، أو كما يشير أرسطو إلى أن هذه الفلسفة توحى بأن الشيء يبدو للإنسان موجوداً ولا موجوداً في آن واحد مما يجعل الأشياء نسبية لمن يدركها.

وهناك كثير من التناقضات التي تؤكد هذا المعنى الذي أشار إليه كل من أفلاطون وأرسطو فهيراقليطس يقول ، بالمرض تظهر الصحة ، وبالشئ يظهر الخير مجلبه للسرور وكذلك الجوع يظهر الشبع وبالتعب تظهر الراحة<sup>(٣)</sup>.

أجمل فرد قبيح بالنسبة للإنسان ، وأحكم الناس يبدو فرداً إذا قورن بالإنس في الحكمه والجمال وكل شئ<sup>(٤)</sup>.

(١) Plato, Theaet, ١٧١ e.

(٢) Arist, Metaph, ١٠٦٣ a ١٠.

(٣) مجاهد عبد المنعم مجاهد ، المرجع السابق ، شذره رقم ٩٩ .

(٤) المرجع السابق ، شذره رقم ١٠٤ .

كل الأشياء بالنسبة للإله جميلة وصائبة وعلى العكس من ذلك يعتبر  
للناس بعض الأشياء صائبة وبعضها الآخر خطأ<sup>(١)</sup>.

كل شئ في تحول مستمر من حالة إلى ضدّها. والشئ الواحد  
يتضمن في ذاته للضداد جميعا والصراع قانون للعالم والتنازع أبو الأشياء  
وكل ما يتفرّق ويتحطم يعود ليلتئم من جديد ويتحكم للقانون الإلهي والقدر  
والحكمة والعقل الكلي في كل شئ .

يقول هيراقليطس:

الاختلاف يجلب الائتلاف ، ومن الاختلاف يأتي أجمل  
تتلاف<sup>(٢)</sup>.

إن العظام التي تصلها المفاصل هي كل متحد وغير كل متحد في  
وقت واحد، لكي تكون في اتفاق لابد أن تخالف فإن الموافق هو المخالف  
فالوحدة تأتي من كل الجزئيات الكثيرة وتأتي كل الجزئيات الكثيرة من  
الوحدة<sup>(٣)</sup>.

نفس الشئ أن تكون حيا أو ميتا، مستيقظا أو نائما، يافعا أو هرمًا،  
فالمظهر الأول في كل حالة يصبح المظهر الآخر، والآخر مرة أخرى يصبح  
الأول بنقض مفاجئ غير متوقع<sup>(٤)</sup>.

إن هزبور الذي يتقبله كثير من الناس على أنه معلمهم للحكيم لم يفهم  
طبيعة النهار والليلي لأنها شئ واحد<sup>(٥)</sup>.

---

(١) المرجع السابق ، شذره رقم ١٠٦ .

(٢) شذره رقم ٩٨ .

(٣) شذره رقم ١١٢ .

(٤) شذره رقم ١١٣ .

(٥) شذره رقم ١١٤ .

## علاقة هيراقليطس بالنزعة البرجماتية:

أن التأكيد على حقيقة التغير في العالم واحدة من أهم الأفكار المميزة لهيراقليطس وحيث أن هذا التيار هو ما تعتقد فيه النزعة البرجماتية المعاصرة وبصفة عامة فإن هذا التيار هو ما سنبدل جهندا للإشارة إلى بعض ما يتعلق به من نتائج ، ففي كل موقف من المواقف يرى هيراقليطس أن هناك متناقضات ماء أرض، هواء ونار، حى وميت، نوم ويقظة، دفء وبروده.

وهو لا ينظر إليها باعتبارها هويات منفصلة أو حالات متعارضة كل منها للأخرى، ولكنها تشكل بالنسبة له مظاهر تتحول من واحدة إلى أخرى فهي تتغير وتستحيل إلى تناقضاتها فالأرض تتحول إلى ماء والصغير يتحول إلى كبير والنهار يتحول إلى ليل ومثل هذه المراحل تمثل مراحل في عملية للتغير الأزلية التي تغطي كل شئ فالشئ الحقيقي والواقعي عند هيراقليطس هو للتغير الدائم ، الحركة التي بها يتغير كل شئ مدرك ويصبح شيئا مختلفا، ولذا لم يقل بالموجود ولكن قال بالصيرورة، فالشئ كما أشار سقراط في ثيياتيوس<sup>(١)</sup> يصير ونحن نكون ولا نكون، نوجد ولا نوجد.

والنسبية التي قال بها هيراقليطس والتي علمت الفلاسفة الإغريق درساً كان يجب أن يتعلموه إذا كانوا قد اهتموا بشكل عميق متضمن في أن الشئ الواحد في العالم الخارجى يعمل بشكل يختلف على أشياء مختلفة، ويمكن لهذا الشئ أن يمارس تأثيرات مختلفة في حالات مختلفة على نفس الفرد وأكثر الإحياءات عمقا من ذلك، كما يرى جومبرز - أن القوانين والأفكار والنسائير قد تتبثق وتتكون مميزة لمرحلة من التطور الإنسانى

---

Plato, Theaet, ١٦١ a.

(١)

ولكنها تصبح على العكس من ذلك في مرحلة أخرى فالعقل لا يصبح شيء،  
الخير يتحول إلى شر لأنه كلما سر الوقت وكلما تغيرت العناصر المكونة  
فإن نفس الشيء يمكن أن يمارس تأثير مختلف تماما ويكون متناقضا<sup>(١)</sup>.

ولقد جاءت النظرة البرجماتية وعرضت نفسها باعتبارها نزعة  
تقدمية لا تؤمن بالثابت والخالد بل وتعارضه لأن كل شيء يتغير، ولذا وبما  
أن الحقيقة قد تصبح هامة في وقت ما بصفة مؤقتة فإن اختزان رصيد من  
الحقائق في مستودعنا قد يصبح ذا قيمة في المستقبل.

ولقد كانت النسبية التي وضع قواعدها هيرقليطس في الفلسفة تخدم  
قضية التطور والتقدم وتساعد على نضوج النظرة المحافظة الصحيحة بدون  
الإحساس بالنسبية فإن يكون هناك تفسير صحيح أو تقدير مرضى لأي  
تغيير ولا درء لأي تناقضات بين الخير والشر وبين الأمن واليوم<sup>(٢)</sup>.

ولقد أمنت للنزعة البرجماتية كما ظهرت على يد الرواد بأن الحقيقة  
صائره ومتطورة وأن الصيرورة والتغير يفسدان الكون والوجود وبأن ما  
يكون صحيحا في وقت ما . قد يصبح غير ذلك في وقت آخر لأن الإنسان  
يعيش مرلحل متقطعة من الشعور في كل مرحلة يرى في الأشياء مالا يراه  
فيها في مرحلة أخرى ولذلك رفضت البرجماتية مقولة الثابت غير المتغير  
وكان الأساس عند هذه النزعة للبحث عن مبدأ الصيرورة.

ولذا فإنه يتراءى للباحث أن جذور هذه النزعة من ناحية هذا الأساس  
للقائم على مبدأ التغير الدائم عند النزعة البرجماتية يرجع إلى فيلسوف  
الفيومس الغامض هيرقليطس.

---

Gomperz, Op. Cit., P. ٢٢٥.

(١)

Gomperz, Op. Cit., P. ٢٢٦.

(٢)

فمفهوم للتغير أساسى وحيوى عند كل من هيراقليطس والبرجمائيه، فالواقع لا يوصف باعتباره جوهر له نوع من الصلابه أو المسئولية على العكس فهو تغير دائم مثل المياه الجارية المتغيرة على الدوام. ولذا فليس هناك من يستطيع أن يخوض في المياه مرتين لأن مياهها جديده سوف تغمره باسته. (١).

والفارق بين هيراقليطس والبرجمائيه المعاصره أنه ليس هناك عناصر عاطفيه في البرجمائيه كما هو الحال في فلسفه هيراقليطس والذي عرض فلسفته في شكل شذرات شعريه (٢). حتى لا يفهمها إلا القليل من الناس هؤلاء الذين يساوى للواحد منهم عشرة الاف كما يقول هو نفسه.

---

(١) مجاهد عبد المنعم مجاهد ، المرجع السابق ، شذره رقم ١١٠ .

(٢) Butler (L. Donald), Four philosophies, and their practic in education and religion, Harper, Row publishers, New York and London, revised edition, ١٩٥٧, P. ٤١٩.

## بارمينيدس

من النظر في الطبيعة إلى النظر في الوجود:

رأينا كيف أن الفلاسفة الأوائل اهتموا بإيجاد مبدأ أول للعالم يفسر الحركة والتغير وهكذا بذلت نظراتهم من البحث في الطبيعة ولكن المدرسة الإيلية Elea فيه خلاصة مؤسسها بارمينيدس قد حولت الفكر من الطبيعة إلى الوجود<sup>(١)</sup>.

لقد جاءت فلسفة بارمينيدس مستندة إلى تجربة شخصية وتبدو كأنها أقرب ما تكون إلى تجربة صوفيه ، فالحقيقة التي يتحدث عنها والتي سيشرحها في قصيدته ليست سوى كلمة موحاه إليه من الآلهة ورحلته التي سيشير إليها، أما طريق النور بالعربة التي تقودها الجياد هي رموز لا تختلف عن رموز وإشارات المتصوفة عند وصفهم لرحلة النفس إلى عالم النور والضياء الذي لا يتصل به إلا المختارون من البشر<sup>(٢)</sup>.

لقد بدأ بارمينيدس من خلال ملاحظته للصيرورة والمتغيرات في الأشياء والتي كانت موجودة في فلسفات السابقين عليه فكان العالم عالم متغير ومتناقض والحظة لكائنة لا تثبت أن تكون لحظة أخرى غيرها إلى مالا نهائية كما قال هيراقليطس.

---

(١) كان بارمينيدس من أملى إيليا Elea في جنوب إيطاليا ولد لابيون ثريين فيما بين ٤٤٩ - ٤٥١ ق.م. ، وأعطاه مركز والديه لأن يشارك في الحياة السياسية فرسم دستوراً لمدينته ، ويرى لنا أفلاطون أن سقراط في شبابه التقى مع بارمينيدس الذي كان عتد في سن الشيخوخة وتعلم منه الكثير وربما يكون ذلك في حول ٤٥٠ ق.م.

(٢) أمير حطى مطر ، الفسفة عند اليونان ، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية ،

١٩٦٨ ، ص ٨٦ .



لقد بدا أنه من الحق القول بأن لا شيء يوجد على ما هو عليه ولهذا فإن حقيقة الأشياء لا تقع هنا لأنه لا معرفة لما هو متغير على الدوام وبناءً على ذلك فقد جاهد بارمنيدس لإيجاد الثبات والخلود وسط كل هذه المتغيرات باحثاً عن الحقيقة الخالدة التي لا ينتابها تغير ولا يعترىها فناء ولهذا كان بارمنيدس أول الفلاسفة العظام الذي بدأ فلسفة- بتأكيد الحقيقة التي تقتضى بأن الوجود هو الحقيقة الأساسية وأن هذا الوجود ليس مجرد فكرة أو مفهوم ولكنه وجود واقع بقدر ما هو مثالي<sup>(١)</sup>.

الحقيقة عند بارمنيدس تعنى الوجود وأن كل ما خلال الموجود وهم خادع. وهذا الوجود لا يدخل في نطاقه تلك الأشياء التي تقع تحت الحس لأنها فانية وغير موجودة. فلذلك لا ندرى ما ليس به وجود لأن ذلك مستحيل بل لا يمكنك أن تتطرق به لأن ما يمكن التفكير فيه وما يجوز وجوده شيء واحد في كلتا الحالتين.

فالحقيقة هي الفكرة الأساسية في فلسفة بارمنيدس والتي أراد أن يثبتها خلال أفكاره، إنها الحقيقة التي تتلخص في عبارة واحدة هي القول بأن الوجود موجود<sup>(٢)</sup>، واللاوجود غير موجود فالحقيقة إذن تتمثل في الوجود الحق الدائم.

ولذلك اتجه بارمنيدس إلى الفلسفات السابقة عليه ينتقدها ويحضرها وخاصة فمسة هيراقليطس الذي ذهب إلى القول بالتغير والصيرورة الدائمة وأن كل شيء يصير بلا توقف بحيث يتمتع علينا أن نقول إنه يوجد بل كما قال سقراط في ثياتيتوس فينبغى أن تحذف فعل الوجود لكي نستخدم بدلاً منه الصيرورة فنقول إنه يصير.

---

Zeller, Op. Cit., P. ٥٠.

(١)

Burnet (J.) Early Greek Philosophy, black, London ١٩٣٠, ٤ th edition, P. ١٧٤.

(٢)

ويحضر بارمينيس <sup>(١)</sup> ذلك إذ كيف لما هو موجود فعلا أن يصير موجودا في المستقبل، أو كيف يمكن له أن يجرى إلى عالم الوجود إنه لو كان قد جاء إلى عالم الوجود إذن فليس هو بالموجود، وليس هو بالموجود أيضا لو كان سيصير موجودا في المستقبل وأيضا لا نستطيع أن نقول أنه صدر عن الوجود لأن الوجود لا يمكن الحديث عنه ولا فهمه وإلا فأي ضرورة تدخلت فيما بعد لتجعله ينشأ متأخرا بعد العدم. ولقد حكمت الضرورة بأن الوجود لا يكون ولا يقصد بل يظل ثابتا كما هو عليه.

لما كانت الحقيقة هي الوجود فإن هذا الوجود هو الموجود حقا وكما قال طاليس بالماء والفيثاغوريين بالعدد كمبدأ أول فإن بارمينيس يرى أن الوجود مبدأ أول كل شيء. والوجود عنده هو الثبات الدائم الأزلي الدائم غير الحال في مكان وغير المتغير أي الوجود غير المختلط كلية بالوجود ومستبعد كل صيرورة ممكنة <sup>(٢)</sup>.

وكذلك رجع بارمينيس إلى مبدأ الفلاسفة اليونانية أن لا خلق من عدم وطبقة على تصوره للوجود فلفتهى إلى أنه لا خلق على الإطلاق وكانت الفلسفة السابقة تقول بخلق وينشأ من أصل افترضته الفلسفة الملطية في المادة الأولية ووجدت الفيثاغورية في العدد <sup>(٣)</sup>.

واستخدم بارمينيس المنطق العقلي في نقد المذاهب للكوزمولوجيه السابقة عليه فاعترض على افترضها وحده أولى أو زوج من الأضداد الأولية اشتقت منها جميع الكائنات المتعددة <sup>(٤)</sup> وقد حطم كل الأسس التي

(١) برتراند، المرجع السابق، ص ٨٩.

(٢) Burnet, E.G. Ph. Op. Cit., P. ١٧٥.

(٣) أميرة حلمي مطر، المرجع السابق، ص ٨٨.

(٤) أميرة حلمي مطر، المرجع السابق، ص ٨٩.

قامت عليها الفلسفات القديمة والتي نرى فيها الواحد الحى الثابت يتضمن ويشترك ويتطور بشكل طبيعى في الموجودات للكثيرة في العالم، وأنتهى إلى القول بأن الوجود واحد لا ينقسم لأنه كل متجانس ولا يوجد هناك شئ يمنعه من التماسك وليس الوجود في مكان منه أكثر في مكان آخر وأقل بل كل شئ مملوء بالوجود فهو في كل مكان متصل لأن الوجود متماسك بما هو موجود.

ويشير آلان <sup>(١)</sup> إلى أن فلسفة بارمنيدس وإن كانت تبدو نقدا لفلسفة هيراقليطس ولكنها أيضا جعلت الفلسفات كلها موضوع نقد وخاصة القائلين بالتغير سواء منهم للفلاسفة الطبيعيين أو هؤلاء الذين نسميهم بالفلاسفة العلمانيين Laymen.

#### الحقيقة تتفق مع الوجود الواحد:

والوجود عند بارمنيدس هو كما أطلق عليه كورنفورد غير <sup>(٢)</sup> القابل للانقسام وهذا يعنى أن الوجود الواحد مستمر وليس لاجتماعا لجزئياته قائمة بذاتها يفصل بينها فراغ ضال لكنه يعنى أن الوجود وحده مطلقة. وقد ذهب الإيليون أن الوجود الواقعى يجب بالضرورة أن يكون واحدا متحركا ولذا قالوا بأن الخلاء غير موجود ولا يمكن أن توجد حركة إذا لم يكن منفصلا عن المادة.

فالوجود عند بارمنيدس لا يحتوى على نار أو تراب أو نور أو ظلام ولا يحتوى على شئ صلب أو ناعم ولا حار ولا بارد، والوجود الحقيقى ليس مرثيا ولا محسوسا ولا يحتوى على شئ مما يمكن ادراكه باللمس حيث أن الوجود هو موضوع التفكير وليس للحواس.

---

(١) أميرة حلمى مطر، المرجع السابق، ص ٨٩.

Comford, Op. Cit., P. ٣٠.

(٢)

ولما كانت الحقيقة هي الموضوع الطبيعي للفكر لذا فالبحث في الحقيقة يتصل بالبحث في الوجود ونحن نحكم على الوجود ولا يمكن أن يكون الوجود غير موجود أما في مجال المحسوسات فالأشياء تكون موجودة وغير موجودة لأنها تتغير وتفتى ومعنى ذلك أن اللاوجود موجود.

وقد انتقد بارمينيس طريقتين<sup>(١)</sup> في التفكير أولهما طريق اللاوجود والذي يفترض كلا من الوجود واللاوجود وهذا الطريق من وجهه نظره لا يمكن للتفكير فيه، والطريق الثاني وهو ما وجه له نقده ألا وهو طريق الغشاشين من البشر وهم الذين قدموا أولاهم عن العالم المرئى على أنها حقيقة.

الطريق الذي تكون فيه الأشياء موجودة<sup>(٢)</sup> وغير موجودة هو طريق اللاوجود وهذا هو طريق الظلام والخطأ والضلال، بينما الطريق الأول هو طريق النور والنعاه، ويرى بارمينيس أنه بدون هذا الحكم لا تكون المعرفة. إن بحث بارمينيس عن الحقيقة من حيث إنها تقتضى الثبات فالحقيقة معناها مطابقة الفكر للواقع . فالفكر إما أن يكون مطابقا للواقع وهو في هذه الحالة يسمى حقيقة، أو لا يكون حينئذ يسمى لا حقيقة.

فالثبات ضرورة تقتضيها مادامت هي في جوهرها ليست إلا مطابقة الفكر للواقع، أما التغير فهو مرتبط بالزمان مثل التاريخ، ولما كان موضوع الحقيقة الثابت، لذا فإن الحقيقة لا يمكن أن تقوم بها إنسان دفعه واحدة بل لابد لروح الإنسان من أن تسلك طريقا شاقا طويلا حتى تكشف الحقيقة وتجلبها وهذا لا يكون بالإقتراب من موضوعها الحقيقي وهو الوجود الحقيقي الذي هو الوجود الثابت حيث أن كل تغير هو من الوجود إلى

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٤، ص ٢١١.

Windelband, Op. Cit., P. ٤٠.

(٢)

الوجود. ويعنى ذلك أن لا تغير مطلقاً لأن التغير من الوجود إلى العدم لا يمكن فهمه (١).

والوجود ثابت لأن التغير معناه أن يأخذ الشيء شيئاً لم يكن عند من قبل، وأن يؤخذ فيه شيء كان فيه من قبل، ولما كان الوجود هو الكل فلا يمكن إذن أن يضاف إلى الوجود شيء جديد لم يكن لديه من قبل، كما أنه لا يمكن أن يؤخذ منه شيء كان فيه من قبل وعلى هذا فالوجود ثابت (٢).

والتغير يقتضى المكان والمكان هو السطح الحاوى للأجسام المعصومة فإذا لم توجد أجسام لم يكن ثمة مكان. وعلى هذا فما لم يكن هناك أجسام فإن يكون هناك مكان. وبالتالي إن تكون هناك حركة. وعلى هذا فالوجود ثابت (٣).

ويعتقد جومبرز (٤) أن التناقض الذي لا يمكن تجنبه لدى بارمينيس يمكن توضيحه في أن الحقيقة التي لا يمكن تصديقها بالنسبة إليه هي للتغير في الكيف، ولكنه يرى أننا لو تذكرنا مقدار التوفيق بين تصورات التركيب العضوى والزيادة والنمو والاتحاد وإذا فكرنا الممالك الواسعة للحياة الطبيعية فإن هذه التغيرات تمضى في الكيف يد بيد مع الحركة في المكان

---

(١) نزلى إسماعيل، الفلسفة الأولى، البداية والطريق، المكتبة القومية، القاهرة ١٩٨١، ص ٦٥.

(٢) عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص ٣.

(٣) يرى بيجر أن مفهوم بارمينيس للوجود يجبره على الثبات من حيث أن الثبات هو المصبة الأساسية للوجود، وقد دفع هذا بارمينيس إلى نقد المعرفة الإنسانية فاستخدم طريقتين في التفكير. وقد سيطرت على بارمينيس هذه الفكرة الأساسية والدليل على ذلك يتضح لنا في الطريقة التي يميز بها بين هذين الطريقتين وكأنها حقيقة ظاهرة.

Jeager, Aristotle, P. ٣٥.

Gomperz, Op. Cit., P. ١٧٢.

(٤)

التي هي مشتملة على تغيرات في الحجم.

لكن بارمنيدس قد اضطر إلى مناقشة الفراغ في المكان لأنه يرى في الاعتراف بالخلاء وجوداً أو كينونه اعترافاً بالوجود ولذا فإن حقيقة الحركة نفسها تكون مستحيلة وغير قابلة للتغير فوجدنا عنده لاختفاء الاختلافات في الأشياء المحسوسة وحالاتها وحالاتها المختلفة وكذلك اختفاء كل تغيرات المكان من الكون الذي لا ينكر امتداده المكاني ومحتوياته.

وإذا كان ما يراه جومبرز صحيحاً ونظن أنه كذلك فإن بارمنيدس يعتبر رداً مباشراً وقوياً عن فلسفة هيراقليطس وفلسفته في التغير والتي لا تتضمن فقط الحركة ولكن التغير الكيفي أي تغير الشيء من حالة إلى حالة.

لقد أطلق الفلاسفة على الوجود الأول للواقعي كل من صفات الحركة والتغير ونظر إليه هؤلاء على أنه شيء حي وخالد لا يفنى وبالتالي فهو يتحرك دائماً وأن المتضادات منفصلة عنه في العملية الكونية لكن بارمنيدس قد وصف وجوده الحق بأنه الحق الثابت المستكبر وهذا شيء مسلم به من حيث وصفه الوجود بهذه الصفة فالوجود موجود كله في نفسه ولا يعتمد على شيء آخر في وجوده مثله، مثل المبدأ الأول أو المحرك الأول أو الفاعل الأول عند أرسطو<sup>(١)</sup> - لا يتجاوز الآخر فهو كالكرة لأن الكرة ثابتة في كل أجزائها ولقد برهن على ذلك في شذرات ٨، ٢٤، ٢٦.

لقد قامت فلسفة بارمنيدس على أن الوجود موجود وأن الصيرورة مجرد وهم وبرهن على إنكاره للصيرورة بقوله<sup>(٢)</sup>.

---

(١) عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص ١٢١ - ١٢٢.

Cornford (F.M.), Op. Cit., P. ٤٣.

(٢)

إذا كان شئ يمكن أن يأتي إلى الوجود فإنه إما يأتي من خارج الوجود أو من خارج اللاوجود ، فإذا أتى من خارج الوجود فإنه يعني بهذا أنه كان موجودا من قبل أي في تلك الحالة التي لم يأتي فيها أة الوجود ، أما إذا كان الآخر فإنه في هذه الحالة يكون لا شئ ومن اللاشئ يمكن أن يأتي شئ ولهذا فإن الصيرورة تكون وهما فالوجود ببساطة موجود وهذا للوجود واحد مادامت الكثرة هي مجرد وهم .

وتوضح لنا المقدمات المنطقية الطريق الصحيح إلى الحقيقة أن الوجود الواحد لا نهائي دائم متجانس يشغل كل المكان لأنه ملاء. إنه لا يخضع للصيرورة والتغير والوحده لا يمكن أن تكون متعددة وفي الوقت نفسه فليس ثمة أي تحول ممكن أن يكون من الواحد إلى العالم المتعدد والمتغير والذي يظهر في الحواس.

وترى فريمان <sup>(١)</sup> أن بارمنيدس قد وجه نقدا شديدا إلى هؤلاء الذين قدموا مؤلفاتهم للعالم المرئي على إنها حقيقة فذهب إلى أن العجز الذي في صدورهم هو الذي يفصل عقولهم ويقود فكرهم المتردد في صدورهم لدرجة أنهم مولودون محدون مثل رجل أصم وأعى حيث يرون أن الوجود واللاوجود شئ واحد ونفس الأمر.

فالوجود الحقيقي عند بارمنيدس هو للوجود الثابت الذي لا يتغير بأي حال من الأحوال لأنه قائم على العقل وليس الحس، وعلى الرغم من ذلك فإنه لم ينكر الوجود والحس مطلقا ولهذا خصص الجزء الثاني من قصيدته لهذا النوع من الوجود على أنه الوجود الذي لا يمكن إنكاره لهؤلاء العامة من البشر <sup>(٢)</sup>.

---

(١) Freeman (Kath), The pre - socratic Philosophers a complete translation of the fragments, in Diels, ١٩٤٨, P. ١٤١.

(٢) كتب بارمنيدس فلسفته وعبر عنها في قصيدة مقسمة إلى جزئين ، الجزء الأول يتعلق بما سماه طريق الحق ، الجزء الثاني يتعلق بما سماه طريق الظن والضلال .

إن الأشياء التي ندركها بالحواس تكون باطلة ولهذا فهي غير موجودة لأنها دائمة للتغير تكون ثم تفسد ثم تظهر ولا تثبت أن تختفي أما الوجود الحقيقي فإنه الوجود الذي يقوم على أساس العقل متخطيا الحس. فالعقل يريد أن يطمئن إلى شيء ثابت يفكر فيه ولا يستطيع أن يطلق عليه إسما ولفظا وهذا لا يكون في الأشياء الحسية التي تتركها الحواس ولكن يبسر له تلك التي يدركها العقل ولهذا استبعد بارمنيدس طريق الحواس الذي هو طريق الضلال لأن الأشياء لا تكون موجودة فيه <sup>(١)</sup>.

هل هذا الوجود البارمنيدي شيء مادي ؟؟؟؟

لقد كانت فكرة الكمال عند اليونان مرتبطة بفكرة الإنسجام بين الحدود ولذا كان من الطبيعي أن يتصور بارمنيدس الوجود في شكل من الأشكال وأن يكون له حد وصورة ولذا فهو يقول عنه إنه كالكره للمستديرة المتناسقة الأجزاء للمغلقة على نفسها الثابتة غير المتحركة.

ولقد كان من نتيجة اتخاذ بارمنيدس لمبدأ الواحد كأساس لفلسفته أن أصبح رسولا للوحده <sup>(٢)</sup> مع إنها المبدأ المضاد للتثنية والتعدد، ولذا فقد طلبت منه الأكلة لا يأخذ الطريق الزلقف طريق الكثرة.

ويرى كورنفورد <sup>(٣)</sup> أن بارمنيدس يشير في شذره ٨ إلى أن الوجود كل واحد ويفسر ذلك على أنه الوحيد من نوعه.

ويؤكد بيرنت <sup>(٤)</sup> ذلك بأن الواحد عند بارمنيدس متصل، فالوجود

---

(١) Freeman (Kath), Op. Cit., P.

١٤١.

(٢) نازلي إسماعيل ، الفلسفة الأولى ، البداية والطريق ، ص ٦٦.

(٣) Cornford (F.M), Op. Cit., ٤٤.

(٤) Burnet, J.) e. g. Ph., Op. Cit., P. ١٧١.



Continuous one فالوجود كل متجانس حيث لا يوجد هنا أو هناك شيء يمكن أن يمنع من التجانس والتماثل.

والوجود والفكر عند بارمينيس شيء واحد إن ما يُلفظ به ويُفكر فيه يجب أن يكون موجودا. لأن من الممكن أن يكون الوجود موجود والمستحيل أن يوجد للوجود.

وهذا ما يعبر عن رؤية بارمينيس للفكر والواقع لأن ما نفكر فيه يكون موجودا فلا انفصال بين الفكر والوجود، فالوجود موجود من خلال تفكيرنا فيه وتعبيرنا عنه باللفظة كما أن اللاوجود غير موجود لأنه لا يمكن التفكير فيه أو التعبير عنه<sup>(١)</sup>.

ويفسر بيرنت<sup>(٢)</sup> ذلك باعتبار أن الشيء الذي يمكن أن يكون موضوعا للتفكير والذي من أجله يوجد التفكير هو بعينه شيء واحد في كلتا الحالتين ، لأنك لا تجد تفكيراً بغير شيء موجود يدور حوله للكلام. فإنه لا يمكن - كما يرى بيرنت - أن يوجد تفكير في إسم ثم لا يكون لهذا الإسم مسمى حقيقي.

ويؤكد رسل<sup>(٣)</sup> هذا المعنى أيضا ويرى أن معناه هو أنك إذا فكرت فإن تفكيرك لابد أن يكون في شيء وإذا استعملت اسما فلا بد أن يكون اسما لشيء وعلى ذلك فاللغة والفكر كلاهما يستلزمان وجود أشياء خارجة عنها. ولما كان في مقورك أن تفكر في شيء أو تتحدث عنه في لحظة ما فلا فرق بينه وبين لحظة أخرى ، ما يمكن التفكير فيه والكلام عنه فلا بد أن يكون موجودا في كل آن - ويعنى ذلك ألا يوجد تغير مادام التغير معناه أن

---

Cornford (F.M) Op. Cit., P. ٣٤. (١)

Burnet (J.) Op. Cit., P. ١٧٢. (٢)

(٣) برترند رسل، المرجع السابق، ص ٩٢.

الأشياء توجد بعد أن لم تكن وينعدم وجودها بعد أن كانت.

إن بارمنيدس لم يقابل بين الفكر والوجود لكنه على العكس من ذلك فقد جمع بينهما، جمع بين المدرك والمدرك، بين العاقل والمعقول لأن ما يفكر فيه وما من أجله يوجد التفكير شيء واحد لأنك لا تجد تفكير في غير الوجود الذي تعبر عنه بالكلام.

إن بارمنيدس لذلك يعتبر مؤسس الميتافيزيقيا من حيث إنها تقابل بين الفكر والوجود بحيث أصبح موضوع الفكر وموضوع الوجود الأنطولوجي<sup>(١)</sup>.

ويرى د. زكي نجيب محمود إن بارمنيدس إن كان يبدو أنه لا يدري ذلك فقد وضع أسس الميتافيزيقيا على أسس منطقية.

إن الفكر عند بارمنيدس ليس شيئا آخر غير الوجود بعينه لأنه ليس هناك فكر إلا في الوجود والإدراك الوحيد الذي هو فكر حقيقي هو أن العقل الذي جعلنا ندرك كل شيء على أنه واحد.

ويؤكد د. بدوي<sup>(٢)</sup> هذا المعنى الذي سيتضح عند أرسطو فيما بعد من أن الفكر لا يمكنه أن يكون غير الوجود فالوجود الذي يعقل ذاته هو أيضا وجود ، فالوجود والفكر أو الوجود والماهية شيء واحد.

والمعرفة عند بارمنيدس إما أن تكون عن طريق العقل أو عن طريق الحواس والإدراك للعقل في رأيه هو الذي يمكننا من التعرف على الوجود الغير متغير في كل شيء على الوحده والثبات، أما الحواس التي ندرك عن طريقها ظواهر الكون والفساد والتغير فهي مصدر للخطأ والمعرفة التي تأتي عن طريقها معرفة ظنية ندرك بها الظواهر الحسية وكثرة المحسوسات

---

(١) زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، بالاشتراك مع أحمد أمين، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة السابعة، ١٩٧٠، ص ٤٢.

(٢) عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص ٣٢.

وحركتها.

### أهمية هذه المدرسة:

لقد أسس بارمنيدس مدرسة قامت على يديه في إيليا Elea وكان من أشهر تلاميذه زينون الإيلي وميليسوس <sup>(١)</sup> وقد تلخص عمل تلاميذه في تأكيد أفكار أستاذهم وتقديم البراهين على صحتها وصحتها.

وما يعنينا الآن هو أهمية هذه المدرسة وأفكارها في ضوء موضوع بحثنا وهو النزعة للبرجماتية في الفلسفة اليونانية، ولقد ذكرنا في توصيف هذه النزعة أنها ترى أن الحقيقة مرتبطة بالضرورة والتغير الدائم وأن الحق يتطور عبر الزمان، وقد كان البحث الأساسي لهذه النزعة يدور حول مبدأ الضرورة باعتبارها تشمل كل شيء تشمل المدرك والمدرك.

وقد ذكرنا من قبل أثناء تناول الهيراقليطس أن فلسفته كانت تمثل لمحمة من المحاولات للنزعة للبرجماتية بتأكيد على الضرورة باعتبارها أساس الوجود ونقده لمن يزعمون بوجود الثبات الذي لا يرى في الأشياء التي يمثل الصراع صراع للضداد فيها ضرورة دائمة ولسمية فقد يأتى يوم يكون فيه

---

(١) زينون هو أشهر تلاميذ بارمنيدس وكان محبوباً من أستاذه وذكر أفلاطون أنه ذهب مع أستاذه إلى أثينا حيث كان بارمنيدس في الخامسة والستين من عمره أما زينون فكان في حوالي الأربعين أي أنه كان يصغر أستاذه بحوالي خمس وعشرين عاماً، وقد تركز مجهوده في أن يقول بالكثرة والحركة يؤدي إلى محالات ونتائج متناقضة، أما ميليسوس فقد ولد من أعمال أيونية ثم التقى بأستاذه بارمنيدس وكان يصغر زينون بحوالي إثني عشرة عاماً.

ما هو سائد في فترة هو الشيء الغير موجود في فترة أخرى وهكذا كما يشير إلى ذلك مفسري هيراقليطس فلماذا يمكن أن نقول عن فلسفة جاءت ردا على نزعه هيراقليطس وذهبت إلى عكس ما يقول بالثبات كمبدأ للوجود .. بل أكثر من هذا فقد جاهدت هذه المدرسة الإيلية كي تنق ضد من يقول بالكثرة دفعا عن الوحدة باعتبار أن الوجود ملاء ماديا وكما يقول بارمينيس كالكرة المستديرة ليس فيها جزء أكبر أو أصغر من جزء آخر.

وإذا نظرنا إلى ما ذكرناه في توصيفنا لروح النزعه البرجماتية بصفه عامة وجيمس بصفة خاصة فإن هذه النزعة تنظر إلى العالم مفضلة رويته باعتباره متعدد وهي تؤكد أهمية كل جزء من أجزاء العالم واعتبار أن هناك حقائق كثيرة متعددة بتعدد الأفراد.

وبارمينيس ومدرسته يحضون هذا العالم من الكثرة التي نقول به هذه النزعة ويرون أن العقل هو أداة الفكر الصحيح يرتبط مباشرة بالوحد أو الوجود ولذا فهم يؤكدون على الوحدة بجلب تكديهم على الثبات والسكون.

وكما وصف أفلاطون <sup>(١)</sup> فلسفة بارمينيس باعتبارها كانت موقفا مختلفا عن كل السابقين عليه لقوله بالثبات في حين أن من سبقوه ذهبوا إلى القول بالصيرورة وخلصه هيراقليطس ، فقد يترأى للباحث - أن هذه إشارة إلى وضع بارمينيس باعتباره أولى الجهود المبذولة لرفض النزعة البرجماتية في قولها بمبدأ الصيرورة والتغير في الوجود.

---

Plato, Theaet, 180 a.

(١)

## امبادقليس<sup>(١)</sup>

بعد أن أرجع الطبيعيون الأوائل الوجود إلى مبدأ واحد سواء الماء أو الهواء أو النار، وقالت الفيتاغورية بالعدد وبالكثرة وسلمت بالحركة والتغير، لبنت المدرسة الإيلية معارضة شديدة للموقنين الرئيسيين تجاه الكثرة والتغير ودافعت دفاعا شديدا عن الوجود الواحد الساكن الأزلي الثابت.

وظهرت المدرسة الأخيرة التي تختتم هذه المرحلة، مرحلة ما قبل السوفسطائيين وهي مدرسة الطبيعيين المتأخرين، وكانت هذه المدرسة محاولة للتوفيق بين المدارس المتعارضة خاصة هيراقليطس للقائل بالتغير المستمر وذهبوا إلى القول بالتدخل والتكاثف والاتصال والانفصال.

وقد سلم أصحاب هذه المدرسة - مدرسة الطبيعيين المتأخرين - بالوجود الثابت ولكن بطريقة مختلفة عن طريقة بارمنيدس فذهبوا إلى القول بأن ثمة أصولا ثابتة في الوجود هي أصول الموجودات النوعية وليست هي عناصر مثلما كان الحال عند الطبيعيين الأوائل بل هي أصول مستكثرة.

---

(١) ولد لمبادقليس في لاجريجتا من أصل صقلية ٤٩٠/٣٤٠ ق.م وساهم في الحركة السياسية ويقال أنه تزعم الحزب الديمقراطي في بلاده وقد كان ثمة صراع لا يتقطع بين الديمقراطية والبطون في معظم المدن اليونانية وفي مدينة صقلية بوجه خاص . ويذكر ديورانت أنه كان سياسيا شجاعا تزعم وهو أرسطرطلي الأصل ثورة على الأرستقراطية الضيقة ولبي أن يكون حاكما بأمره وقلم حكما ديمقراطيا معتد لا وسرعان ما انتهى الصراع بين الديمقراطية والبطون ونفي أمبادقليس من بلاده وأثر أن يعيش مسيرة الحكم بعد ذلك .

ولد ديورانت، قصة الحضارة، حضارة اليونان، الجزء الثاني من المجلد الثاني، ترجمة محمد بدران، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٦٨، ص ٢٠٦.

ومن أشهر هؤلاء ثلاثة فلاسفة كان لهم شأن كبير في تطور الفلسفة اليونانية والحفاظ على تقدم العلم اليوناني وقد كانت لهم اتجاهات عملية بجانب التفكير الفلسفي وشارك معظمهم في تيار واحد وهم أمباتقليس - أنكساجوراس - ديمقريطس.

كان إمباتقليس شاعرا كتب في الطبيعة وفي التطهير شعرا بديعا يضطر أرسطو وشيخرون إلى أن يضعاه في مصاف الشعراء المجيدين وقال فيه ديوجنيه لا يرثوس أنه إذا ذهب إلى الألعاب الأولمبية استلقت جميع الأنظار حتى لم يكن ينكر إنسان آخر قبل أن ينكر<sup>(١)</sup>.

وينسب له المؤرخون عددا كبيرا من المؤلفات ضاع معظمها ولم يبق سوى شذرات مختلفة من قصيدتين طويلتين إحداهما في طبيعة الأشياء وصل طولها إلى ألف بيت من الشعر والأخرى في التطهر Katharoi<sup>(٢)</sup>. ويرى كورنפורد إننا لكي نفهم وحدة فكر أمباتقليس ينبغي أن نبدأ قصيدته في التطهير ثم نقرأ قصيدته في الطبيعة على ضوءها فنجد أن هناك نوعا من التوازى بين تصويره للنفس وأصلها الإلهي وبين تفسيره للكون وحقيقته الأصلية الإلهية<sup>(٣)</sup>.

وتعتقد د. أميرة مطر أن القصيدتين متكاملتين حيث تكمل كل إحداهما الأخرى.

---

(١) أميرة حمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ٩٩.

(٢) أميرة حمى مطر، المرجع السابق، ص ٩٨.

(٣) Cornford (F.M), From religion to Philosophy, A Study in the origins of western speculation, Harpor, New York, ١٩٥٧, P. ٢٣٠.

## التوفيق بين الثابت والمتغير

كنا قد رأينا أن الفلسفة الأيونية قالت بعنصر واحد تخرج منه الأشياء وتعود إليه وذهب للفيتاغوريين إلى القول بالعدد وإن كان هناك ملمس ثنائي في مذهبهم بين المحدود واللامحدود، ثم جاء هيراقليطس وأطاح بالثبات تماماً وقال بالتغير المستمر والصيرورة المستمرة هذه النظرة التي وقف ضدها موقفاً قويا بارمنيدس فقال بالثبات التام في الوجود الحقيقي.

وجاءت هذه المدارس المتأخرة لتقف موقفاً وسط بين الثبات الدائم كما قال به بارمنيدس والتغير الدائم الذي قال به هيراقليطس، لكن هذه المدارس كما سيظهر خرجت إلى القول بأصول كثيرة أو مبادئ عدة.

فأمبادقليس يقول بالعناصر الأربعة النار والهواء والأرض والماء وهو يتصور هذه العناصر تصوراً يخلع عليها صفة الحياة الألووية ويسميتها بأسماء الآلهة. فزيوس الساطع رمز للنار Zeus وهيرا حاملة الحياة ترمز للأرض Hera ، وايدونيوس يرمز للهواء والاثير، ونستيس Nestis التي فاضت دموعها فتكونت ينابيع الرطوبة للمخلوقات<sup>(١)</sup>.

وقد سمى أمبادقليس هذه العناصر الأربعة بالجنور واعتبرها متساوية في الإلهوية والقيمة والخلود ، وإن كان أرسطو قد اعتبره يقدم للنار على غيرها من العناصر الأخرى وخاصة عندما يتحدث عن الأحياء.

وقد أفكر أمبادقليس إمكانية تحول الجنور الأربعة إلى بعضها كما ذهب سابقوه أصحاب الفلسفة الليونية حين قالوا بمبدأ واحداً للموجودات ولكنني بتصويره للموجودات الطبيعية التي تتكون من هذه العناصر وينسب مختلفة بواسطة العنليتين الأليتين الانضمام والانفصال<sup>(٢)</sup>.

---

(١) أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ١٠٠.

(٢) أميرة حلمي مطر، المرجع السابق، ص ١٠٠.

وقد اضطر إلى القول بهذه النظرية ليتلافى نقد الفلسفة الإلالية  
لفكره خلق شيء جديد لم يكن موجوداً من قبل وهي الفكرة التي تتلخص في  
العبارة القائلة أن لا شيء من العدم - فافتراض أمبادوقليس كثرة أصلية ولم يقل  
بوحده اشتقت منها الكثرة ووصف هذه العناصر بأنها قديمة وخالده فيقول في  
شعره من شذراته:

ليس هناك خلق Physis لأي موجود من الموجودات

الفاسدة كما لا يوجد كل نهاية بالموت بل هو مجرد امتزاج

Mixture لهذه الجذور .

فكل شيء في الطبيعة يأتي إلى الوجود ويختفي بواسطة خليط تجمع  
والفصل هذه الجواهر<sup>(١)</sup>.

فالقضية الأولى عنده هي ليست هذا هو This is ولكنها They are  
وهكذا فالأشجار والحيوانات والسحب والصخور ليست مجرد وهم طالما أنها  
تجمعات مؤقتة لهذه الحقائق الأربعة في خواص مختلفة . فنحن نستطيع أن  
نقول إنها في ذاتها ليست حقائق ولا تحتاج لهذا المصطلح المنوع والذي  
يسمى Becoming تصير وتختفي فاليرهان عليها إنها خليط وانفصال<sup>(٢)</sup>.

وبالتالي فقد وافق أمبادوقليس على إنكار الإيلين للفراغ، وعلى الرغم  
من ذلك فقد بدأ أمبادوقليس يعتقد أن هذا يمكن أن يحدث بتبادل في المواقع.  
ويظل لكل قائما.

والعالم يغير في دورات متعاقبة، وليست تغيرات العالم مسيره وفق  
هدف معشود لكن المصادفة والضرورة وحدهما هما اللذان يسيّرانها وقد جعل  
القوة المحركة خارج العناصر نفسها في عامل الحب والكراهية، فالحب

(١) محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ص ١٠٠.

(٢) Encyclopedia of Philosophy, pre - Socratic, Vol ٦. P. ٣٦٥.



يجمع المبادئ ويضمنها معاً، والأخير يفصلها عن بعضها البعض في تعارض لا نهائي يتكشف بالتبادل.

فالعالم كُرى للشكل وفي العصر الذهبي له كانت للبغضاء خارجة والحب داخل الكره ثم أخذت تتسلل فطردت الحب حتى إذا ما بلغ الأمر أسوأ حالات كانت للكرهية كلها داخله والحب خارجة.

ثم تبدأ حركة مضادة محاولة العودة للعصر للذهبي لكنه لا يعود أبداً لأن الدوره تتكون باستمرار.

وفي حالة الوسط عندما لا يكون هناك سيطرة كاملة لا من الحب ولا من الكراهية فعندما تتقارب العناصر بشكل جزئي وينفصل بشكل جزئي فعالم مثل عالمنا هذا يتكون.

فلا شيء هناك غير مادي على الإطلاق. وعلى الرغم من أن الحب والكرهية جواهر عنها من العناصر. فأسمائها ليست استعارات وفعالها لا يمكن اعتبارها ميكانيكية خالصة فتحت سيطرة الحب فإن العناصر تصبح مرغوبة ومتشوقة كل منها للآخر وكل شيء له مشاركة في الوعي.

ويرى رسل أن عقل الإنسان كان يفترض حينئذ - حين تغلبت إحدى القوتين على الأخرى - أن أحد الطرفين يجوز أن يثبت ولكن لمبادقليس لم يز ذلك لأنه أراد أن يفسر الحركة مع اعترافه بحجج زينون الإيلي ومع أنه لم يرد أن ينتهي به التفكير في لية مرحلة من مراحل الكون لا بطراً عليه للتغيير<sup>(١)</sup>.

فالعالم عند أمبادوقليس سائر في حلقة متصلة ويبدأ من حيث ينتهي وينتهي من حيث يبدأ وهو يمر بمرحلة وسط بين الاتصال اللتام والانفصال اللتام وهو لابد سائر في الطريق إلى غايته حتى تشكل للعناصر بعضها عن

---

(١) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، ص ٩٩.

البعض على ألا يقف الكون عند هذه الحلقة بل سيبدأ للشوط من جديد وهكذا بلا توقف<sup>(١)</sup>.

الإدراك:

يرى أمباتقليس أن الجسم تغطية مسام كثيرة تتقبل إشعاعات وقدر من المحسوسات وعندما تنفذ الإشعاعات إلى أعضائه الحساسة فإنها تلتقي بمبادئ شبيهة لها في العضو الحاس وهذا ما دعاه إلى القول بأن الشبيه يدرك للشبيه.

وقد فسر الرؤية على هذا الأساس فوصفها بأن العين تتركب من النار والماء ويعزل النار عن الماء غشاءً رقيق تنفذ من خلاله الأشعة النار إلى موضوعات الرؤية كما ينفذ الضوء إلى المصباح.

ولفكر عند أمباتقليس مركزه القلب ويرجع ذلك إلى أن الدم وهو أكمل الأمزجة لأن العناصر المختلفة تكون ممتزجة فيه بنسب متساوية وهو يصل إلى القلب وهو مركز الإحساس والدم عامل أساسي في الإدراك والمعرفة واختلاف الناس عقلا يرجع إلى اختلاف أجزاء الدم في حجمها وطريقة توزيعها وتمازجها.

ويبدو أنه قد أخذ هذه النظرية متأثراً بمدرسة الطب في صقلية لأنه على الرغم من تأثره بالفينثاغورية في أفكاره العامة إلا أنه لم يأخذ بما قال به الكامليون مثلاً من أن المخ مركز التفكير.

ويرى د. أبو ريان أن نظرية أمباتقليس نظرية مادية مطلقة ، لأن الجسم وبصفة خاصة مزاج الدم هو الذي يتحكم في الفكر<sup>(٢)</sup>.

---

(١) رسل، نفس المرجع، نفس الصفحة.

(٢) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، مرجع سابق، ص ١٠١.

ويبدو أن ذلك صحيحا من وجهة أن الإنسان يتأثر في فكره بحالاته النفسية وبالتالي فرويته الحقيقة يأتي بشكل نمبي لما يتناهب من حالات مختلفة، وقد ربط أفلاطون بين قوله هيراقليطس بالتغير المستمر وقوله لمبادقليس بالإدراك الحسي لكي يفسر مقولة بروتاجوراس أن الإنسان مقياس كل شيء بما يوحى إليه بنسيبه للمعرفة<sup>(١)</sup>.

ويعتقد أرمسترونج أن نظرية الطبيعة التي وضعها لمبادقليس نجى مرتبطة بنظرية مرتبطة بالترث الأورغي الفيثاغوري عن النفس فقد اعتقد في أصلها الإلهي وفي سقوطها بسبب الخطيئة وفي محاولات الاتحاد التي تقوم بها على قترات زمنية ثم عودة الروح مرة أخرى إلى المجتمع الإلهي<sup>(٢)</sup>.

ولم يوضح لمبادوقليس حقيقة العلاقة بين الروح في الإنسان وبين فكرة المنبث في دمه وإن كان قد اعتبر أن الإنسان كونا صغيرا مثله مثل الكون الكبير تقدم نظرية السوائل الأربعة في الجسم وهي الدم والمادة الصفراء والمخاط والمادة السوداء، على غرار الأربعة عناصر الأساسية في الكون، فالفكر مرآة، وظيفة للجسم المركب من عناصر. وقد رأي أن الإنسان إما أن يكون دمويا أو صفراويا أو مخاطيا أو سوداويا، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون للفكر على هذه الصورة وظيفة من وظائف الروح إلا إذا كانت الروح نفسها مادية.

الأمر الذي يؤكد د. بدوى<sup>(٣)</sup> على أن اليونان قد تصوروا للنفس دائما مثلها مثل الطبيعة. أي الخارج مثل الداخل وهذا الشكل من التفكير ظل

---

Armstrong (C.A.H), An Introduction to ancient, Philosophy, (١)  
Metheun, London, ١٩٤٧, reprinted ١٩٨١, P. ٢٨.

(٢) لميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق، ص ١٠٤.

(٣) عبد الرحمن بدوى، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص ٣٥.

كذلك حتى فرق سقراط تماما بين النفس باعتبارها جوهر خالد مفارق وبين العالم أو الخارج.

الأمر الذي جعل أرسطو يدرك سير أمبادقليس مع هؤلاء الخصوم الذين تأتي عباراتهم مخالفة لقوانين العقل الثابتة وخاصة قانون عدم التناقض. لأن الشيء بناء على وجهة نظر أمبادقليس يكون موجود وغير موجود في آن واحد، ويكون مثيرا ومنفيا كذلك<sup>(١)</sup>.

الأمر الذي كان من شأنه أن يجعل زيلزر في حيرة من أمره في الربط بين قصيدة أمبادقليس للطبيعية وقصيدته في التطهير ونظريته في النفس ، ويؤكد أن الشذرات الباقية من قصيدته عن الطبيعة وعن التطهير لا تقدم لنا العون في الربط بين كلا المذهبين<sup>(٢)</sup>.

لقد تصور أمبادقليس حقائق الأشياء أصولا ثابتة الماهية واعتقد في تغير ما يتمثل في تنقل هذه الأصول.

ولقد كانت نظريته للنفس تسير في نفس المسار الذي بدأت به الفلسفة المأطية فلم تر عنده مفهوما واضحا للنفس وإن كانت نزعتة العلمية أدت به إلى هذا التزولوج أو الامتزاج بين النفس والعالم.

فالحياة عنده تطل بأسباب آلية هي امتزاج واجتماع عناصر وتأثير البيئة. وهكذا فالحياة واحدة في الكائنات جميعا لا تختلف إلا بالضعف والقوة فلنبات شعور كما للحيوان .

---

Zeller (E.) Op. Cit., P. ٣٦.

(١)

(٢) بدأ أمبادقليس فلسفته بالانضمام إلى جماعة الفيثاغوريين ثم لم يلبث أن طرد منها لخروجه على تعاليمهم ، وقد تكرر بالفيثاغورية وهذا يتضح في مذهبه في النفس والذي آمن فيه بأنها مسجلة في الجسد بسبب الخطيئة وقد كتب عليها أن تحش مشردة لزم نكره بشرة الاف سنة تمر خلال ثلاث مراحل محمد على أبو ريان ، مرجع سابق ، ص ١٠١ .

## انكساجوراس

رفض أنكساجوراس <sup>(١)</sup> أن يكون هناك أي تغير كيمي وذا فإن أي تغير يرجع إلى تغير في تكوين أو ترتيب المادة التي تكون الموجودات. وفسر الوجود واتصال الموجود واتصالها بالعقل وعلى ذلك فإن أي تغير كيمي لا يكون سوى تغير في التركيب المادي للجوهر. ويشير أرسطو إلى أنكساجوراس هو اللقائل بأن المبادئ لا متناهية العدد وأن جميع الأشياء ملكرية تتألف من أجزاء من نوعها تكون وتفسد عن طريق الاتصال والافتصال وتستمر هذه الحركة إلى الأبد. وقد رفض ما ذهب إليه لامبانيكس من القول بأربعة عناصر أساسية للكون وقال بأن كل شيء قليل للاتقسام إلى ما لا نهاية وأن أصغر أجزاء المادة لا يخلو من آثار لثنتي العناصر جميعا وإنما تبدو الأشياء على ما هي عليه تبعا للعنصر الغالب عليها فمثلا كل شيء يحتوى على نار ولكننا لا نسمي الشيء نارا إلا إذا كان العنصر السائد فيه هو النار <sup>(٢)</sup>.

---

(١) ولد أنكساجوراس ، ٤٢٨/٥٠٠ ق.م. في الكلازومين Klazomania بالقرب من أزمير في آسيا الصغرى، ولكنه اختار أثينا مقرا له فكان أول فيلسوف يستقر في هذه المدينة ٤٨٠ أو ٤٧٩ ق.م. وقد تذكر أفلاطون في محاضرة فيدروس أن بيريكليس كان تلميذا لأنكساجوراس ويبدو أن هذا هو السبب في أن يسوقه خصوم بيريكليس إلى المحاكمة بتهمة الإلحاد حوالي ٤٥٠ ق.م. فسجن حتى أخرج عنه بيريكليس ولكن أنكساجوراس أثار الرحيل عن أثينا واستقر به المقام في أيونية في بلدة لامباكوس إحدى مستعمرات ملطية حيث أسس مدرسة هناك / فيدروس ٢٧٠ أ، ترجمة أميرة حلمي مطر.

(٢) محمد علي أبو رين، المرجع السابق، ص ١٠٢.

لقد حاول أنكساجوراس التوفيق بين مبادئ بارمينيدس العقلية وبين الواقع المحسوس فبحث عن تفسير للظواهر لا يؤدي إلى القول بأن الوجود ينشأ عن اللاوجود فأبى جسم مادي في الطبيعة إذا جزء إلى أجزاء لا متناهية يظل دائما محتفظ بنفس مادته. فكيف ينشأ الشعر مما ليس شعرا ؟ كيف ينشأ اللحم مما ليس لحما ؟؟ (١).

فالشعر ، إذا قسمت إلى جزئين فيظل كلاهما من الشعر أيضا وإذا استمرت القسمة إلى ما لا نهاية فإن جميع الأجزاء تظل دائما من الشعر. معنى هذا أننا لن نصل إلى نقطة معينة تنقسم الشعره فيها إلى أجزاء من الماء أو الهواء والتراب والنار كما قال أمبانقليس، وإذا فقد ذهب إلى افتراض أجزاء غاية في الصغر لا يمكن أن تنقسم إلى أجزاء أصغر منها سماها البذور.

هذه البذور تحتوي على جميع الكيفيات الممكنة وهي لا متناهية العدد ولا متناهية للصغر وغير مدركة بالحواس بل يمكن تصورهما بالعقل فقط. وقد سماها أرسطو بالمتشابهات لأنها تتساوى من حيث احتوائها على جميع الكيفيات لذلك يقول أنكساجوراس إن من كل شيء جزء من كل شيء (٢).

والعناصر الأربعة في رأيه لا ينظر إليها على أنها بسيطة ولكنها مختلطة وتحتوي على أجزاء من كل جوهر مبدئي، والحركة عند أنكساجوراس تتكون من عملية انفصال واتصال وتمييز من خلط أساسي بها يخرج هذا العالم، عالم الأشياء الفردية الذي نعرفه إلى الوجود.

لقد كانت هناك أجزاء صغيرة غير مميزة مختلطة في الهاوية والظلام في آن Kaos ورأي أنكساجوراس بعد رفضه للكراهية وللحب

---

(١) أميرة حلمي مطر، المرجع السابق، ص ١٠٥.

(٢) أميرة حلمي مطر، المرجع السابق، ص ١٠٥.

كمفسرين للحركة أنها لابد أن تكون من فعل موجودات تسمو معرفته وقدرته على الموجودات ويجب أن يكون مفكرا معقولا قادرا، وهذا الموجود في رأيه هو العقل Nous<sup>(١)</sup>.

ولقد كان هو أول من قال بهذا المبدأ في الفلسفة الإغريقية وبالتالي فإن مسحة من الثنائية تشوب فلسفته ولكي تتضح أو تتكشف لابد لنا من تفسير هذا العقل كما رآه انكساجوراس وعلاقته بالعالم.

ولقد استهل كتابه الذي كرسه للبحث الطبيعي بقوله:

إن الأشياء كانت من البداية مختلطة في كائوس وعندما حل العقل نظم العالم.

ويقول والعقل يدرك جميع الأشياء التي امتزجت وانفصلت وانقسمت والعقل هو الذي بث النظام في جميع الأشياء التي كانت والتي توجد الآن والتي سوف تكون وكذلك هذه الحركة التي تكور بمقتضاها الشمس والقمر والنجوم والهواء والأثير المنفصلة عنها<sup>(٢)</sup>.

ويرى رسل أن انكساجوراس يختلف عن أسلافه في اعتباره العقل عنصرا أصيلا يدخل في تركيب الكائنات الحية جميعا ولكنه يتميز عن المادة كل التمايز لأنه خالي من العنصر فإن كل شيء فيه جزء من كل شيء ما عداه فهو موجود بسيط غير قابل للتقسمة بينما المادة مركبة .. وهو لا نهائي يحكم نفسه بنفسه وهذا العقل هو مصدر الحركة كلها فهو يسبب حركة دائرية تنتشر في أرجاء العالم كله وتجعل أخف الأشياء ينزاح إلى الحافة واتقلها بهوى تجاه المركز<sup>(٣)</sup>.

---

(١) أحمد فؤاد الأهواني، المرجع السابق، ص ١٩٥.

(٢) أحمد فؤاد الأهواني، المرجع السابق، صفحته رقم ١٧.

(٣) برتراند رسل، المرجع السابق، ص ٩٢.

ويعتقد زيلو أن ما يراه أنكساجوراس أن العقل يوجد لنفسه فقط  
ولديه معرفة بكل شيء ولديه القوة الكاملة هو تقريبا ما يراه بارمنيديس في  
الولحد على الرغم من أن ما يتعلق بتكوين هذا العقل وشخصيته بعيدا عن  
ذهن الفيلسوف<sup>(١)</sup>.

وقد اعتمد أنكساجوراس في تفسيره للكائنات وقد التقى العقل في  
الإنسان باليد أم الآلهة والصناعة وهو يظهر في الإنسان بنصيب أوضح ما  
يظهر في الكائنات الحية الأخرى<sup>(٢)</sup>.

وتشير د. أميرة حلمي مطر إلى أن تفسير أنكساجوراس للعقل في  
الإنسان يكون من الأسباب التي أثارت منذ ذلك التاريخ السؤال هل كان  
العقل لم العمل أسبق ؟ هل كان الإنسان العامل أم الإنسان العالم أسبق ؟؟  
بمعنى آخر هل كان العمل لم النظر أسبق في الوجود ؟؟<sup>(٣)</sup>.

وعلى الرغم من أنه كان أول من قال بالعقل Nous هو المحرك أو  
المحرك الأول أو المنظم للكون فقد نظر إليه باعتباره غير مادي، فهو يتكون  
من أخف وأرق أنواع المادة وغير مختلط وعلى الرغم من ذلك فليس هناك  
برهان على أن هذا العقل كانت له وظيفة أخرى غير بث الحركة الأولى في  
المزيج المختلط والذي نتج عنه الانفصال والتميز والذي ظهر منه العالم  
المركب، وليس هناك أي دليل على أنه شارك في أي مرحلة من مراحل  
تكوين الكون الأخرى<sup>(٤)</sup>.

---

Zeller, Op. Cit., P. ٦٢.

(١)

Zeller, Op. Cit., P. ٦٢.

(٢)

(٣) أميرة حلمي مطر، المرجع السابق، ص ١٠٨.

(٤) محمد علي أبو ريان، المرجع السابق، ص ١٠٤.



ويبدو أن ذلك ما دعى أفلاطون وأرسطو إلى انتقاد انكساجوراس لأنه لم يستطيع استخدام هذا المبدأ الجديد من أجل تفسير غاى للطبيعة. فقد انتقده أفلاطون بأنه جعل العقل قوة موكنتيكية لآية ولم يفعل أي محاولة من شأنها شرح الهدف الذي من أجله يعمل العقل وكيف ينظم كل شئ من أجل الخير وعاد كسليتيه إلى القول بعقل ملادية دون اعتبار لقدرة العقل وتدخله في الكون<sup>(١)</sup>.

### الإدراك الحسى:

الإدراك الحسى عند انكساجوراس وطريقة من وظائف العقل الإنسانى فالعقل هو الذي يمننا بالمعرفة الحقة. لكن المحسوسات والحواس المقصورة التى ندرك بها هي التى تمتد الطريق أمام العقل والإدراك غير المحسوس. وقد اتهم انكساجوراس بتفسير الإدراك الحسى كمعاصرة أمبانقليس ولكنه ذهب إلى أن الإدراك يتم بين الأضداد لأن الشبيه لا يتأثر بالشبيه. فالصورة إذا تطبعت على حذقة العين فلائها بلون مختلف، ولنا نعرف البارد والحر والضوء وبقية الكيفيات الحسية الموجودة ومتضاداتها دالخلا، فالحر دالخلا يبرد والبارد يسخن بتصلالها بالحرارة والبرودة والأشياء الخارجية فالشئ يُدرك بغير الشبيه.

وأعضاء الحس - كما يرى انكساجوراس - تتقابل في العقل باعتباره المركز الرئيسى وهنا يتتج الإحساس أو الإدراك الحسى عن طريق غير الشبيه<sup>(٢)</sup>.

ولم يشك انكساجوراس في أن الكيفيات الحسية التى ندركها تقود إلى الأشياء الخارجية نفسها، ولكنه كان يرى أنها تسلينا معلومات غير كافية

(١) Plato, Phed, ٩٧ b, Arist, Metaph, ٩٨٤ . ١٨.

(٢) Zeller, Op. Cit., P. ١٢.

عن التكوين الأساسى للأشياء عن ماهية الأشياء . فعنده أن العقل فقط هو الذي يقدم لنا المعلومات الحقيقية<sup>(١)</sup>.

ولما كان أفلاطون وأرسطو قد رأيا - وهما المصدران الرئيسيان للفلسفة السابقين عليهما - أن العقل عند أنكساجوراس يأخذ شكلا آليا في التفسير - فوصفه أرسطو بأنه إله الآلة فتأثيره آلى ولا يفسر الغائية المشاهدة في الطبيعة فهل هذه الآلية معناها أن أنكساجوراس يأخذ بالتفسير التجريبي ؟ العلمى ؟؟<sup>(٢)</sup>.

يرى زيللر أن أنكساجوراس كان في طبيعته نمونجا للقدرة<sup>(٣)</sup> على المعرفة المؤسسة على الملاحظة والتجربة مع قوة للتأمل والاستنباط، وقد أكد بلوتارخ هذا المنهج التجريبي العلمى عند أنكساجوراس حين روى رواية مشهورة تتلخص في أنه قد رأى جديا ليس له سوى قرن واحد أحضره بيريكليز ورأى أحد العرافين أنها إشارة إلى انتصار حزب بيريكليز وانفراده بالحكم. أما أنكساجوراس فقد فسر هذه الظاهرة باعتبارها شذوذا في تكوين مخ الجدى<sup>(٤)</sup>.

وقد ذهب إلى أن القمر يضيء بأشعة منعكسة وقدم النظرية الصحيحة عن الكسوف والخسوف. وذهب إلى القول بأن القمر أننى مكانا من الشمس وأن الشمس والنجوم صخور مشتتة وعدم احساسنا بحرارتها راجع إلى بعدها عنا بعدا كبيرا.

---

Zeller, out lines, Op. Cit., P. ٦٠. (١)

Arist, Metaph, ٩٨٤ a. (٢)

Zeller, Op. Cit., P. ٦٣. (٣)

(٤) أميره علمى مطر، المرجع السابق، ص ١٠٧.

ويتفق رسل وزيللر في أن أنكساجورس قد تابع للتراث الأيوني المتميز بالصبغة العلمية العقلية وإنه كان على العكس من أمبادقليس غير متأثر بأية مشاعر صوفية أو دينية.

فالعقل عند أنكساجورس على الرغم من أنه يوحى بثنائية بين عالم العقل وعالم الطبيعة إلا أنه يجعله أكثر قربا من ولحيه الفلسفة الأيونية. فالعقل باعتباره القوة المحركة والمنظمة يرتبط بشكل قوى بكل الكون وهو عنصر نشط مثل الروح والعقل في الجسم الإنساني. وهذا يُباعد بينه وبين الثنائية التي شاهدها مثلها عند الفيثاغوريه أو عند أمبادقليس. فإن المسألة كانت عند هؤلاء تفرقة بين عالمين أساسيين غير متماويين وهما العالم الإلهي والعالم للمادى للوجود الأرضي والذي يتأثر بالكثافة والبؤس والموت ولا نجد مثيلا لذلك عند أنكساجورس الذي وضع مكان النظرة الغائية الشعبية تفسيراً مسبباً علمياً وإذا كان نقد أرسطو أفلاطون لعقل أنكساجورس نسبياً إلى جانب الخصوبة الفكرية التي أمنتها بها أنواته في التجريب<sup>(١)</sup>.

هل يصبح لنا الحق بعد ذلك - كما يتراءى للباحث - أن نقول أن

أنكساجورس كما يمثل أحد الجذور التاريخية للنزعة البرجماتية ؟

لقد اهتم بروتاجورس بالتفسير العلمي لكل الأشياء وإذا فقد دفعته نظرياته الفلكية ونظرياته التجريبية إلى الانتقاد لديانه الشعبية ومعارضته تتخلل الألفيه في نظام الطبيعة.

واعتبر زيللر ذلك متابعة للتراث الأيوني المتميز بالصبغة العقلية والعلمية وإبتعاداً عن المشاعر الدينية والصوفية.

---

Zeller, Op. Cit., P. ٦٤.

(١)

رسل، المرجع السابق، ص ٩٤.

ولقد اهتمت النزعة البرجماتية المعاصرة بالطريقة العلمية والمناهج التجريبية اهتماما كبيرا حتى أن بيرس يرى أن أفضل الطرق لتثبيت أي معتقد هو الطريقة التجريبية.

ويشير ديوى إلى أن نظرية داروين وتطور الطريقة التجريبية هنا للدافعين الأساسيين وراء تغير النظره إلى الحقيقة والواقع وإعادة البناء في الفلسفة، فقد أبحاث نظرية داروين في أصل الأنواع ظاهرة للتغير إلى ظاهرة الحياة وقدمت الطريقة التجريبية الطريق لإثبات صحة أي رأي أو فكره يمكن أن تظهر وكذا طريقة الاستفادة منها<sup>(١)</sup>.

يبدو أن أمر التشابه يطرح نفسه على الرغم من أن موضوعنا الرئيسى هو الحقيقة التى لا يرى الباحث أن اكسماجوراس لم ينكر عنها الكثير إلا إذا قلنا أنها عقلية باعتبار أن العقل عنده هو الذى يمننا بالمعرفة للحقيقة ، ولكن الأمر يجعلنا في حيرة لأن هذا العقل الذى قال به لم يأخذ شكلا تلميحيا بل حسب نقد أفلاطون وأرسطو اتخذ شكلا قليا وتجريبيا كما رأينا.

---

(١) Dewey (John), Reconstruction in philosophy P. ١٥٧.

## ديمقريطس

في مصنف الفلسفات أو المدارس التي حاولت التوفيق بين ما قالت به المدرسة الإيلية من ثبات دائم وخالد وما ذهب إليه هيراقليطس من تغير مستمر ولزلى ثلثي المدرسة للذرية<sup>(١)</sup>.

والمذهب للذري أقامه رجلان أحدهما لوقيبوس Leucippus والآخر ديمقريطس، ويرى بعض المؤرخين أنه لعلم وجود خلاقات حاسمة بين ما قاله لوقيبوس وما ذهب إليه ديمقريطس وخاصة أن كتابات الأول قد فقدت تقريبا فإن ديمقريطس يعتبر هو المؤسس للمدرسة الذرية<sup>(٢)</sup>.

ذهب أصحاب المدرسة إلى الزعم بأننا لو حللنا المادة إلى جزئياتها لانتهينا إلى وحدات لا تعمل في التقسيم هي ما نطلق عليه اسم الذرات أو الجواهر الفردة وهي التي يتكون منها ومن مجموعها الكون وهي لا نهائية للعدد وتبلغ من الدقة حدا يتعذر معه إدراكها بالحواس.

فليست عناصر الكون أربعا كما ذهب أمبانقليس إن هي إلا عناصر واحد متجانس لأن هذه الذرات متشابهة متجانسة تتساوى جميعا في إنعدام الصفات والخصائص إلا أنها تتباين حجما وتختلف شكلا وقالبا<sup>(٣)</sup>.

ولكن لا نستطيع أن نجرد هذه الذرات من الصفات تماما فلا مناص من أن نضيف إليها خاصية أو إثنتين ومنها أنها صلبة قد بلغت حدا لا تقبل معه التجزئة ، وهي ذات ثقل ووزن<sup>(٤)</sup> وإن كنا لامتستطيع أن نكون على يقين من ذلك.

---

(١) محمد على أبو ريان، المرجع السابق، ص ٩٥.

(٢) محمد على أبو ريان، المرجع السابق، ص ٩٦.

(٣) زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص ٤٥.

(٤) أميرة حلمي مطر، المرجع السابق، ص ١٠٩.

وإذا كانت هذه الذرات أجراماً ضئيلة وحققة فهي منفصل بعضها عن بعض ولا بد أن يكون ثمة شئ بينها فإلها تسعى إلى بعضها البعض وتأنف لو تتنافر فينضم البعض إلى الآخر أو يدبر بعضها عن بعض<sup>(١)</sup>.

كيف تتم هذه الحركة ؟؟

السبب هو الفراغ المطلق فهناك فراغ أو خلاء تتحرك فيه الذرات إذا كانت للمدرسة الإيلية قد أفكرت الفراغ حتى تثبت عدم الحركة والسكون. قد أثبتت جماعة للذين السكون والحركة معا . فالفراغ المطلق حقيقة واقعة كالماء سواء بمواء<sup>(٢)</sup>.

ويعتقد بيرنت أن ديمقريطس لم يكن معنيا بالرد على بارمنيدس ولكن اهتمامه كان في مجال آخر يتعلق بالإجابة على سؤال كان مطروحا على ألبامه وهو إنكار إمكانية المعرفة؟؟<sup>(٣)</sup>.

المادة المتحركة عند ديمقريطس إذن لا يطرا عليها سكون فمن أين هذه القوة لدافعة للحركة ؟؟

رأينا أن الذرات تختلف في الحجم وفي الثقل وفي السرعة وتصدم الذرات السريعة الصغيرة فتزيحها يمنة ويسرة لكي تشق طريقها في الهيوط وهذه الذرات التي تتدفع جهة اليمين وجهة اليسار فإنها سرعان ما يلتصق بعضها ببعض فتكون نواه تتجمع حولها الذرات حتى يتكون في النهاية عالما عظيما، فذرات ديمقريطس لم تخلق ولا تتوقف عن الحركة وتتميز بأشكالها وأحجامها فقط وليس لها تغيرات في الكيف ولكن في الأوضاع فقط، وإذا نستطيع أن نشير إلى كيفياتها وتغيراتها<sup>(٤)</sup>.

(١) زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص ٥١.

(٢) زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص ٥١.

(٣) Burnet (J.) Greek Philosophy, From Thales to Plato, Macmillan and co, New York, ١٩٦٢, P. ١٩٦.

Burnet, Op. Cit., P. ١١٧.

(٤)

هل تسيير الذرات وفق خطة مرسومة ؟؟ مقدره ؟؟ لم تسيير خبط عشواء (١) ؟

رأينا أن أمبدانقليس وانكساجوراس ذهبا إلى أنه لايد من وجود قوة تكون سببا للحركة في العالم وجدها أمبدانقليس في الحب والكراهية ورآها انكساجوراس في العقل ولكن ديمقريطس لا يتردد في القول بأن الضرورة العمياء هي التي تدفع الذرات دون أن يكون لها قدر معلوم، وهنا فإن أصحاب مذهب الذرة يسايرون موقف الطبيعيين القدامى من مدرسة أبونيا في القول بأن الذرات تتحرك بنفسها فينتج عن ذلك العالم أو عوالم كثيرة كما يراها ديمقريطس.

فالعالم مكون من ذرات جواهر فردية لا يقودها فكر أو نكاه ولا يرثبها حب أو كراهية بل إن الضرورة أو الأثر الطبيعي للعلل الكامنة فيها هي التي تسيطر عليها جميعا.

ويرى بيرنت (٢) إن أعظم شيء قدمه ديمقريطس ويشتهر به هو عالمه ونطاقه الكوني والذي أخذ من انكساجوراس فالكون مصنوع من شيئين الذرات والفراغ والفراغ لا نهائي في حدوده والذرات لا نهائية في عددها وعلى الرغم من أنها معاتلة في المادة إلا أنها تختلف في الشكل والحجم.

وذرة ديمقريطس مثلها مثل كرة بارمنيدس الأحدية الخالدة غير مخلوقة صلبه منتظمة في المادة وهي في ذاتها غير قابلة للتغير إلا أنها بحركتها الدائمة في الفراغ تتسج عن طريق ترابطاتها وانفصالاتها المختلفة كل ما يحدث في عالمنا المتغير.

---

Burnet, Op. Cit., P. ١٩٧.

(١)

Burnet, Op. Cit., P. ١٩٧.

(٢)

كان على ديمقريطس أن يولجح السؤال المطروح على ألبامه وهو إنكار إمكانية المعرفة والمشكلة العلمية التي أثارها بروتاجورس للمعرفة وقد ساهم ديمقريطس مساهمة هامة في حل مشكلة الإدراك الحسى<sup>(١)</sup>.

فهو يرى أن كل شئ مدرك ليس سوى ترتيب للذرات التي تختلف في أشكالها الهندسية والصفات التي تنتميها إلى هذا الترتيب للذرات، مثل اللون والرائحة والذوق، فهي ليست صفات للأجسام نفسها إنما هي تأثير لهذه الأجسام على أجهزة حواسنا<sup>(٢)</sup>.

ولما كانت الذرات خلوا من الصفات لزم أن تكون الأشياء والصفات التي ندركها في الأشياء الناشئة من كيفية ترتيب الأشياء أو إئتلاف الذرات عند تكوينها للأجزاء والإدراك يتكون من التأثيرات التي تحدثها الأشياء في النفس وتجد طريقها إلينا عن طريق الحواس<sup>(٣)</sup>.

فالرؤية مثلا تتم عندما تخرج المتشابهات في الأشياء وتحدث تغيرا في الهواء الذي يكون موجودا أمامها، ويأتى الهواء إلينا ويحدث تأثيرات في علومنا، في هذه العملية فإن كل نوع من الذرات يفهم عن طريق التشبيه به فالشبيه يدرك الشيء.

ويسبب وجود الهواء المتدخل بين الشئ المحسوس والعضو الحاس فنحن نرى الشئ غير متميزا ومختلف، وإذا كان على مسافة طويلة منا أو على مسافة كبيرة جدا فنحن لا نراه على الإطلاق فإذا لم يكن هناك هواء وكان بين حواسنا وبين الأشياء خللاء فقط لما كان يحدث ذلك. يمكننا رؤية النملة تطير في السماء<sup>(٤)</sup>.

---

Burnet, Op. Cit., P. 19A.

(١) محمد على أبو ريان، المرجع السابق، ص ١٢٠.

(٢) محمد على أبو ريان، نفس المرجع، نفس الصفحة.

(٣) أميرة طمى مطر، القسفة عند اليونان، ص ١١٢.



واختلاف الألوان يرجعه ديمقريطس إلى نعومة أو خشونة الأشكال التي تقع في الحس.

ويفسر ديمقريطس الصوت باعتباره تيار من الذرات التي تفيض من الجسم المسموع وتسبب الحركة في الهواء بين الجسم والعضو الحاس الخاص بالسمع وهو الأذن ولذا فهي تصل الأذن مع كل هذه للتغيرات التي حدثت في الهواء.

وللتفوق يعود إلى الاختلافات التي تكون في هذه الحاسة إلى إختلاف الأشكال أي أشكال الذرات التي ترتبط في علاقة مع الأعضاء الخاصة بهذا الحس.

وقد اعتبر ديمقريطس أن اللمس هو الإحساس الذي ندرك به الحار والبارد والجاف والرطب وما شابه ذلك ، مثله مثل بقية الحواس تتأثر طبقا للشكل وحجم الذرات التي ينفعل بها أو تؤثر فيها <sup>(١)</sup>.

وقد ذهب أرسطو إلى أن ديمقريطس قد أرجع كل الأحاسيس إلى إحساس اللمس ويعتقد بيرنت أن ذلك صحيحا إذا ما فهمنا اللمس باعتباره هذا الإحساس الذي يدرك الخواص المختلفة مثل الشكل والحجم والوزن وهذا من شأنه أن يميز حاسة اللمس الخاصة التي عرضنا لها.

وقد أكد ديمقريطس أنه بالنسبة للمعرفة النابعة من الحواس فإنها ليست هي المعرفة الحقيقية التي تصلنا بحقيقة الأشياء وماهياتها لأننا لا نعرف شيئا على وجه التحقيق ولا نكون على يقين من هذه الأدوات لأنها لا ترينا إلا للتغيرات التي تحدث بالنسبة لوضع الجسم ووضع الأشياء التي تتدخل الجسم وتمارس تأثيرها عليه من خلال الممرات التي هي للحواس أو الأشياء التي تقاومها <sup>(٢)</sup>.

---

Zeller, out lines, Op. Cit., P. ١٩٨.

(١)

Zeller, Op. Cit., P. ١٩٨.

(٢)

وذهب ديمقريطس إلى وجهة نظر مشابهة لما جاءت عليه في التراث الإيلي بالنسبة إلى الأحاسيس فقد كان بارمنيدس قد ذهب إلى القول بأن مثل هذه الإحساسات ، للتوق - التشم - اللون - للصوت ما هي إلا أسماء، وقد ذهب لوقيتيوس إلى القول بما يشبه ذلك، وقد كان على ديمقريطس بوصفه قد جاء بعد بروتيجورس أن يعالج هذا الموضوع فساير أستاذه وتبع الفلسفة الإيلية وقال إن الحلوة بالعرف والمرارة بالعرف واللفء بالعرف<sup>(١)</sup>.

وهذا يرجع إلى أنه يرى أن حولنا لا تعرض لما هو بالخارج أي لا تعرض شيئاً خارجياً على الرغم من أن هذه الإحساسات تأتينا بانفعالها بشئ من خارجها وهذا الشئ هو الحقيقى الذى لا يمكن فهمه بالحولس الخاصة، ولذلك تختلف الأحاسيس التى تتلثر بها تجاه الشئ من فرد إلى آخر فالشئ يعرف بأنه حلو ومر في بعض الأحيان ويعرف بأنه غير ذلك أحيانا أخرى.

وقد أكد فلاطون<sup>(٢)</sup> هذه الفكرة عن ديمقريطس باعتبار أن الشئ يظهر مرة بشكل وفي وقت آخر بشكل آخر وهو يعرض في محاورة ثيياتيتوس لموقف بروتيجورس في المعرفة بالربط بين التغير المستمر عند هيرقليطس والإدراك الحسى عند ديمقريطس لذلك أبان بأن ذلك يعنى أن الإحساس متغير مثله مثل الأشياء المصنوعة، فالإحساس والمصنوع متغيران على الدوام.

وقد أرسطو ديمقريطس باعتباره من خصوم ومعارضى قانون عدم التناقض والذي يعنى أن الشئ لا يمكن أن يوجد ولا يوجد في آن واحد على

(١) لميرة حمى مطر، المرجع السابق، ص ١١٢.

Plato, Theaet, ١٦١ b.

(٢)

أساس أن نظرية ديمقريطس التي تقوم على الإدراك الحسى باعتباره مختلف من شخص لآخر ومن لحظة لأخرى عند نفس الشخص بسبب النظر إلى الطبيعة ورؤيتها باعتبارها متغيرة على الدوام، الأمر الذي جعل أرسطو يؤكد على أن المعرفة الحسية هي الوحيدة الممكنة عند ديمقريطس حتى أنه أشار إلى أن ديمقريطس يشير بأنه إما أن ما نعرفه هو الحقيقة أو أنه لا حقيقة على الإطلاق<sup>(١)</sup>.

وقد فسر جومبرز ذلك<sup>(٢)</sup> بأنه على الرغم من معارضة ديمقريطس لأن تكون الحواس مصدر المعرفة فإنه قد فرق بين نوعين منها لكي يحفظ إمكانية قيام العلم بالتأكد على أن هناك نوعا من المعرفة ليس أداته الحواس الخاصة سماه Pastard، وقد فرق بينه وبين المعرفة الأخرى أو النوع ثلثانى من المعرفة الذي أطلق عليه Trueborn فهي معرفة بصيرة تماما ومختلفة كل الاختلاف عن السابقة.

وقد كانت الإجابة على المعرفة كما قال بها بروتاجوراس فالمسل حلو ومر، حلو بالنسبة لى ومر بالنسبة لك ولكنه في الحقيقة لا هذا ولا ذاك وبالنسبة لهذا النوع من المعرفة الذي أطلق عليه Trueborn فلم يقدم تفسيراً آليا كما فعل مع النوع الآخر، لكنه أكد على أن الذرات في الخارج تؤثر مباشرة على نفس دون تدخل أعضاء الحواس، والسبب في ذلك أن ذرات النفس ليست مرتبطة بأي ذرات تكون موجودة في الأعضاء الجزئية الحسية للجسم، لكنها تنتشر في كل اتجاه ولا يوجد شيء يمنعها من أن تكون في علاقة مباشرة بالذرات الخارجية ولذا فهي لديها القدرة على أن تعرف الأشياء كما هي عليه، ولذا فالتفكير عند ديمقريطس من نفس للتغير في

Arist, Metaph, ١٠٦٢ a ١٠ - ١٥.

(١)

Gomperz, Greek Thinkers, Op. Cit., P. ٢٤٦.

(٢)

النفس فهو يكون صحيحا عندما توضع النفس في الموضع الصحيح بواسطة الحركات التى تتحرك بها (١).

ولقد أشاد د. بدوى إلى أن الفلاسفة الأوائل كانوا قد نظروا إلى النفس على أن تكوينها هو نفسه من نفس تكوين العالم ، ولذا رأينا أن امبادقليس يقول بأن التشبيه يدرك التشبيه، ولذلك لم يفصل ديمقريطس فصلا تاما بين الحس والتفكير وقال إن المعرفة ولذلك لم يفصل ديمقريطس فصلا تاما بين الحس والتفكير وقال إن المعرفة الصادقة ليست هي الفكر ولكنها نوع من الحس الباطنى وموضوعاتها مثل المدركات الحسية التى قال بها أرسطو.

ويبدو أن هذه المعرفة الناتجة عن هذا الحس الباطنى هي المنوط بها الوصول إلى المعرفة التى تمثل النوع الثانى والذي أطلق عليه ديمقريطس Trueborn ، فهو يؤكد أن الحواس لا تمدنا إلا بالمعلومات العامة أو الآراء العامة ، أما المعرفة الحقيقية فلا مسيل إليها إلا البحث والتفكير فالحقيقة هي أنه لا وجود إلا للجواهر الفردية أي للذرات والفراغ والواقع كما يقول ديمقريطس إننا لا نعرف شيئا فالحق مدخون على بعد منا عظيم ولما نعرف شيئا معرفة أكيدة (٢).

على الرغم من هذا الاضطراب الذي يبدو في تأرجح ديمقريطس بين معرفة حسية ومعرفة عقلية وشك في الوصول إلى الحقيقة بصفة عامة إلا أن ديمقريطس ينتظر إليه باعتباره جنرا أصيلا من جذور الفلسفة البرجماتية منذ أن تراءى لأفلاطون أن الجمع بين مقولة بروتاجوراس وقول ديمقريطس بالإدراك الحسى هو الذي يؤدي إلى التفسير البرجماتى للنظرية

---

(١) لميرة حلمى مطر، المرجع السابق ، ص ١١١.

(٢) لميرة حلمى مطر، المرجع السابق ، ص ١١١.

السوفسطائية. وخاصة وقد أكد ذلك أرسطو في كتابه ما بعد الطبيعة حين أكد أن ديمقريطس قد قال بالإدراك الحسى وهذا من منطلق نظريته إلى الطبيعة المتغيرة الأمر الذي أدى إلى أن يجعل المعرفة متغيرة باستمرار لأن ذلك يجعل ما يراه الإنسان حقا قد لا يراه كذلك في وقت آخر وقد لا يراه كذلك إنسان آخر مما يجعل الشيء موجود ولا موجود في آن واحد الأمر الذي يتعارض مع قوانين العقل الرئيسية.

لقد كانت الإجابة على السؤال حول إمكانية المعرفة عند ديمقريطس كما يعتقد جومبرز أنه يرى أن من الممكن الحصول على معرفة ما من خلال ما نلاحظه ونختبره فيما ندركه من الأشياء بطريقة يراها جومبرز تجريبية مؤسسة على الملاحظة والتجربة والاختبار الأمر الذي يجعل من ديمقريطس يمثل جزرا من جذور النزعة البرجماتية العملية في الفكر القديم بعد أن أشار أفلاطون وأرسطو إلى ذلك<sup>(١)</sup>.

انتهت هذه الفترة بما يشبه الشك في المعرفة وهو ما أكداه الإيليني بإنكار أن يكون الواقع المحسوس مصدرا للمعرفة على الإطلاق، وقد حاول ديمقريطس الرد على التساؤل حول إمكانية المعرفة بالقول بمعرفة علمية مندرجة من المدركات الحسية ولكنه في النهاية يعلن عن شكه في أن الحق بعيد عنا مدغون وبالتالي فإن هذه المعرفة التي تأسس على المدركات الحسية هي كل ما نصل إليه.

وقد جاءت أحداث أخرى كثيرة أدت إلى ظهور ما يسمى بجماعة السوفسطائيين الذين حملوا على عقبتهم الخروج من حالة اليأس والشك في العالم المحيط بالإنسان لكي يظهر على يديهم موقفا جديدا تجاه السؤال حول إمكانية المعرفة وهذا ما سيكون موضوع الفصل التالي.



## الفصل الثالث

### السوفسطائيون

الظروف السياسية والاجتماعية والفكرية التي أدت إلى ظهور السوفسطائية:

- العوامل السياسية والاجتماعية.

- الاتجاهات الفكرية.

من هم السوفسطائيون:

- المعرفة عند السوفسطائيين

- الشك

- الإنسان مقياس

- الإدراك والنسبية

- برجماتييه بروتاجوراس

- بروديكوس

- انطيفون

- هيبيلس

- تأثير السوفسطائية

- نقاط الاتفاق بين السوفسطائية والبرجماتييه





## العوامل السياسية والاجتماعية والفكرية التي أدت إلى ظهور السوفسطائية:

### ١- العوامل السياسية والاجتماعية:

#### - إنتصار الديمقراطية:

الواقع أنه إذا أردنا أن نفهم النزعة السوفسطائية فلا بد أن نضعها في وضعها الصحيح داخل التطور الروحي عند اليونان، وأن نبين أن هذه النزعة كانت لحظة ضرورية لا بد منها في تطور الروح اليونانية نحو إدراكها لذاتها إرثا حتى بلغت أوج هذا الشعور عند أفلاطون وأرسطو<sup>(١)</sup>.

فمنذ منتصف القرن الثامن تقريبا بدأت بلاد اليونان تشهد عدة تطورات سياسية واجتماعية كان لها تأثير كبير في تاريخ هذه البلاد اللاحق، وقد أدت هذه التطورات في النهاية إلى ظهور ما يسمى بالنظام الديمقراطي والروح الفردية في بلاد اليونان، وبالطبع فإن تناولنا لهذه التطورات لن يكون في مثل هذه الدراسة تفصيليا وإنما سيكون بالقدر الذي يسمح بإلقاء الضوء على الظروف التي مهدت لظهور ونشأة الفلسفة السوفسطائية، ولنبداً هذه التطورات من بدايتها.

فقبل هذا التاريخ الذي حددناه - وهو منتصف القرن الثامن ق.م. تقريبا - اعتمدت في بلاد اليونان - في الجزء الجنوبي بصفة خاصة - عوامل اجتماعية أدت إلى ظهور عديد من الفئات الاجتماعية المحرومة من امتلاك الأرض - وهو الشكل الرئيسي والأساسي للثروة حينئذ - ومن مباشرة حقوقها السياسية بالتالي، وخوفاً من الثورة الاجتماعية شجعت الطبقات الحاكمة - المشكلة أساساً طبقة النبلاء المالكه للأرض - هذه الفئات على الهجرة إلى خارج البلاد والبحث عن الأرض والممتلكات في أماكن

---

(١) عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص ٢٤.

أخرى، وكان نتيجة هذه الهجرة الواسعة للنطاق التي استمرت حوالى قرنين من الزمان - هو تأسيس عديد من المستوطنات الإغريقية في مختلف أنحاء حوض البحر المتوسط وقد أدى هذا إلى تنشيط حركة التجارة وازدهار طبقة التجار التي تكونت من سكان هذه المستوطنات ومن العناصر التي ظلت في بلادها الأصلية<sup>(١)</sup>.

ويعتبر ظهور الطبقة التجارية هو أهم تطور اجتماعى حدث في بلاد اليونان قبيل القرن الخامس ق.م.، إذ أدى إلى تحريك عوامل الصراع الاجتماعى وتنشيطه في قلب المجتمع الأغريقى، هذا الصراع الذي انعكس على كل مناحى الحياة السياسية والفكرية وغيرها.

ففي السياسة وقبل أن ينشب الصراع بين طبقات المجتمع، عُرف الحكم بحكم الأرستقراطية أو حكم النبلاء الذين كانوا يجمعون في أيديهم كل أنواع السلطة، فمنهم فقط يُعين الحكام للتسعة أو الأراكنة والكهنة والقضاة وقادة الجيش البوليمارخوس husecPolima، وظل هذا الحكم معروفا وقائما حتى القرن السادس ق.م. أى على مدى الخمسة قرون السابقة<sup>(٢)</sup>.

وقد بدأ تطور أثينا الديمقراطية منذ أوائل القرن السادس ق.م. ونتيجة لظهور الصراعات الاجتماعية بين النبلاء والتجار بها مبكرا عن مثيلاتها من المدن اليونانية ففي أوائل هذا القرن ازداد ضغط التجار للمطالبة ببعض الإصلاحات السياسية والاجتماعية التي تتماشى مع التغيرات الجديدة، وهدد ذلك بنشوب الثورة الاجتماعية وحلا لهذا المأزق قام النبلاء باختيار أحدهم ممن عملوا بالتجارة لإجراء الإصلاح المطلوب بشرط الحفاظ على

---

(١) سيد أحمد على الناصرى، الإغريق وحضاراتهم، دار النهضة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٧٧، ص ٧.

(٢) أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق، ص ١١٨.

امتيازاتهم ووضعهم. وكان هذا النبيل هو صولون Solon<sup>(١)</sup>.

قام صولون بإصلاحات قانونية وسياسية هامة حوالي عام ٥٩٤ ق.م.، وقد حاولت هذه الإصلاحات أن تستجيب لبعض مظاهر التغيير الاجتماعي المتجسد في ظهور طبقة للتجار وأصحاب الصناعات وهي تلك الطبقات التي بدأت تتطلع إلى المشاركة في السلطة بعد أن ازدادت أهمية التجارة وازدهرت الرحلات وفن الملاحة.

وكان من أهم إصلاحات صولون القانونية إلغاء الرق بسبب الديون وأصدر قانونا يعني الإبن من مساعدة أبيه إن لم يكن هذا الأب قد علمه مهنة - ولم يكن المجتمع اليوناني في هذه الفترة ينظر إلى المهن الصناعية نظرة فيها ازدراء على نحو ما كان أفلاطون وأرسطو يُنظران إليها فيما بعد أي بعد قرنين من هذا التاريخ<sup>(٢)</sup>.

وحتى يعطى صولون للطبقات الشعبية والطبقة التجارية الجديدة بعض الحقوق السياسية حتى يساهموا في الحياة السياسية أنشأ مجلسا تشريعا جديدا سمح نظامه باشتراك هذه الطبقات - ماعدا الطبقات المُعَمَّدة - في نشاطاته التشريعية، وكان هذا أول مرة يُسمح فيها لهذه الطبقات بدخول المجالس التشريعية الأثينية، ولكن هذا الإجراء لم يؤد فعليا إلى اشتراكها في النشاط السياسي في أثينا لأن صعوبة الحضور إليها من الأقاليم بالنسبة للمزارعين والخساسة التي يسببها إهمال العمل بالنسبة للحرفيين والتجار لم تسمح لهم بالاشتراك في جلسات هذا المجلس مما جعل التنفيذ الفعلي في المجلس قاصرا على الطبقات الفنية من ملاك الأرض وكبار التجار التي

---

(١) أميرة حمى مطر، المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) أميرة حمى مطر، لفلسفة عند اليونان، مرجع سابق، ص ١١٨.

تسمح ثروتهم بالتفرغ للنشاط الميسرى<sup>(١)</sup>.

وعلى الرغم من أهمية إصلاحات صولون الاجتماعية والسياسية باعتبارها أولى الخطوات في إرساء الديمقراطية الأثينية، إلا أنها لم تُرضِ كلا من الطبقتين المتنازعتين النبلاء والتجار، فظهر تنظيم للأحزاب المتصارعة على الحكم أهمها حزب السهل الذي يتزعمه ليكورجوس وكان يُعبر عن مصالح طبقة النبلاء الأرستقراطيين ويُحبذ العودة دائماً إلى النظم القديمة، وحزب الساحل أو البحر ويعبر عن رأى المعتكلين المجندين لإصلاحات صولون وهم من التجار وأصحاب الصناعات، أما الحزب الأقوى والأكبر عدداً فهو حزب الجبل ولم يرض بدوره عن إصلاحات صولون، وكان يمثل لديمقراطية المتطرفة ويضم عامة الشعب من عمال الشعب من عمال المناجم والزراعة والصناعات المختلفة والرعاة ويلتف حول بزمسترتوس الذي قدر له أن يلعب في تاريخ أثينا دوراً هاماً<sup>(٢)</sup>

واستطاع بزمسترتوس بعد ثلاث محاولات للإستيلاء على الحكم، استطاع أن ينصب نفسه طاغية لأثينا عام ٥٢٧ ق.م. فصادر أرض الأغنياء ووزعها على الفقراء وفرض الضرائب على الدخول الكبيرة، ثم اتفق مع حزب السهل قسوى بناء الأسطول من أجل أغراض الحرب والتجارة فوالسعة فكان أول مؤسس لمسياسة التوسع وبناء الإمبراطورية الأثينية، ثم عمل على تأمين طرق البحر أمام أثينا وضم جزيرة سلاميس وجبل من أثينا دولة ثنية يزدهر فيها الألب والقفز فجمع أشعار الإلياذة والأوديسة ونشرها. وأدخل عبادة الإله ديونيسيوس إلى أثينا وضمه إلى زمرة الآلهة الأوليمبية، وذلك لكي يُرضى جماهير الفزارع والطبقات الشعبية للنازحة إلى

(١) لميرة طمى مطر، المرجع السابق، ص ١١٨.

(٢) لميرة طمى مطر، المرجع السابق، ص ١١٨.

المدينة الزاهرة وبنى المعابد والمسارح<sup>(١)</sup>.

وعلى الرغم من بزيستراتوس قد قام ببعض الإجراءات لتحسين أحوال الطبقات الفقيرة إلا أنه لم يقض على أسباب تدهورها، وحاول بعضهم العودة بالأوضاع إلى ما كانت عليه ولكن كليستيز - وهو زعيم للنبلاء - وقف دون ذلك بعد أن أدرك استحالة. وعندما تولى كليستيز حكم أثينا تأكد الحكم الديمقراطي فقص على مؤامرات الأرستقراطية وحقق إصلاحات سياسية هامة فتم على يديه إلغاء الكثير من امتيازات الأرستقراطية وكبار الملاك وأصبحت السلطة السياسية العليا في يد للجمعية الشعبية التي تتكون من مجموع المواطنين الأحرار في أثينا (الكليزيا cliceiE) وهي تشرف وتراقب مجلس الخمسمائة أو مجلس البولا Poule، وكان أعضاؤه يُختارون بالقرعة ويُشرف على الأمور الإدارية والقضائية وأخذ بنظام للنفي السياسي وينظام للمحاكم الشعبية المكونة من جمهور الشعب Helies<sup>(٢)</sup>.

وقد شهد النظام الديمقراطي لوج ازدهاره واكتماله في القرن الخامس ق.م. ويرجع ذلك إلى إصلاحات بيريكليس التي وضعت الملامح النهائية لهذا النظام، وكانت أهم هذه الإصلاحات إجراءات قام بها لعلاج أوجه القصور في النظام وقد أدت بالفعل إلى ازدياد إقبال الطبقات الفقيرة على حضور جلسات المجالس الشعبية والتصويت بأرائهم فيها، وهذا هو ما كان يحتاجه لتنفيذ سياسته الداخلية والخارجية<sup>(٣)</sup>.

على أن مفهوم الديمقراطية الإغريقية يختلف عن مفهوم الديمقراطية في عصرنا الحاضر فهي لا تعنى مثلاً حكم من اختارهم الشعب ليمثلوه فلم

(١) أميرة حمى مطر، المرجع السابق، ص ١١٩.

(٢) أميرة حمى مطر، المرجع السابق، ص ١١٩.

(٣) أميرة حمى مطر، المرجع السابق، ص ١١٩.

تكن اليونان القديمة أمة واحدة تحت إشراف حكومة واحدة، بل كان كل مدينة أو قرية دولة مستقلة تحكم بقوانينها الخاصة، وكان بعض هذه الدول صغيرا لدرجة أنه لم يكن يضم إلا عددا قليلا من المواطنين، وكانت جميع الدول صغيرة حتى أن جميع المواطنين كان يمكنهم الإشتراك والاجتماع في مكان واحد، ولم يكن هناك ما يستوجب اختيار ممثلين وعلى ذلك نستطيع أن نتمثل المواطن اليوناني في ذلك الوقت سياسيا ومشرعا في نفس الوقت<sup>(١)</sup>.

وقد ترتب على ذلك مظاهر اجتماعية جديدة ومنها أن تغيرت القيم المرتبطة بالمجتمع الأرستقراطي الزراعي، فلم تعد الكفاءة ترجع إلى عراقلة العمل أو صلة النسب أو شرف المحكد أو نبالة الدم، لكن تغير المجتمع لازدهار العنصر التجاري فيه فأصبح للعمل والاجهد والكد نصيب كبير في تقدير الكفاءة والامتياز بين الرجال وأصبح العمل هو الأساس<sup>(٢)</sup>.

وكان لابد لتغير الوضع السياسي أن يختلف النظر إلى الفضائل المطلوبة في المواطن، ففي العصر القديم كان يُطلب من المواطن الذي يقود الدولة أن يكون أرستقراطيا وأن هذه الأرستقراطية أرستقراطية دم لأن الحياة حياة أسرية تقتض تبعا لهذا أن تكون القوة الجسمانية والصفات الملازمة للأرستقراطية الحربية لا توجد إلا في الأسر النبيلة التي تورثت هذه الصفات. فتكون عن ذلك جو لا يوجد في غير هذه الأسر<sup>(٣)</sup>.

لما الحياة في القرن الخامس وقد أصبحت أثينا امبراطورية تخرج على حياة الأسر والمدينة، قد أصبح المواطن فيها بلا جنور، أي بلا أصول أسرية يرجع إليها من أجل أن يؤكد كيانه ولن يثبت امتياز، حينئذ تنقلب

---

(١) زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ٥٢.

(٢) عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص ٢٢٢.

(٣) عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص ٢٢٣.

الصفات الأرستقراطية القائمة على الدم إلى صفات أخرى ولكنها من نوع آخر لأن هذه الصفات الأرستقراطية الجديدة لا تقوم على الدم بل تقوم على العقل إن صح أن تقوم على العقل أرستقراطية<sup>(١)</sup>.

وتطلعت الطبقات الجديدة ومعظمها طبقات التجار والصناع إلى الوصول إلى المناصب الكبيرة، وأخذ شباب هذه الطبقات يطمح في احتلال المناصب الهامة في المدينة، وكانت الفرصة المتاحة هي أن يعلن عن نفسه وأن يؤثر في الآخرين باهتماماته ومناقضاته وآراءه التي يُنلى بها أمام الجمعية، ولذا تطلع هؤلاء الشباب إلى من يستطيع تعليمهم فن الخطابة أي كيفية التأثير على المستمعين وقد اضطلع السوفييتيون بهذه المهمة<sup>(٢)</sup>.

وقد أدى انقلاب الأوضاع السياسية أيضا إلى تغير آخر فلم يُعد القادة نبلاء بل أصبح القادة الجدد الذين تتطلبهم الدولة قادة ممتازين من حيث الفكر والثقافة فكان ولجب التربية في هذه الفترة أن تُعنى بالإنسان لا من حيث التربية الجسمية ولكن من حيث التفكير العقلي، ولهذا كان المطلوب من كل من يقوم بالتربية في ذلك الوقت أن يرى المواطن على فضائل الدولة، ولكن جهد السوفييتيين لم يكن تربية رجال الدولة جميعا لكي يؤدي كل مواطن ما عليه، بل كان الغرض منها أن تكون متجهة إلى إيجاد طبقة من القادة تستطيع أن تدير أمور الدولة<sup>(٣)</sup>.

### نشأة الإمبراطورية ونمو الروح القومية:

استهل القرن الخامس ق.م. في تاريخ بلاد اليونان ببروز خطر كبير عليها تلى من الخارج وهو خطر الفرس حكام أكبر إمبراطورية في تاريخ

---

(١) عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص ٢٢٤.

(٢) ول ديورانت، قصة الحضارة، حلة اليونان، ص ٢٢٠.

(٣) ول ديورانت، المرجع السابق، ص ٢٢١.

هذه الفترة، ففي سياق توسعات الفرس نحو البحر الأبيض المتوسط حاولوا غزو بلاد اليونان، فوقعت المدن اليونانية في وجههم - ولأول مرة تشكل من هذه المدن حلف عسكري لدرء الغزو الفارسي.

وقد تشكل هذا الحلف بدعوة من أثينا، وبعد اندحار الغزو الفارسي بدأ هذا الحلف في التفكك ولكن أثينا وققت دون هذا، وقامت بالسيطرة على المدن الداخلة في نطاقه وحولته إلى إمبراطورية فعلية تفرض عليه قانونها وحكامها وتستخدم أمواله كما تشاء وقد هيأت هذه السيادة وهذه الأموال لأثينا عصرا ذهبيا من القوة والرخاء والتقدم الحضاري والفني وسمى هذا العصر بإسم أشهر حاكم أثيني في القرن الخامس ق.م. عصر بيريكليس<sup>(١)</sup>.

وأهم ما حققته أثينا بعد ازدهارها في القرن الخامس انتصاراتها على الفرس في ماراثون وميلاميس في عام ٤٩٠ ق.م. ثم هزيمة الأسطول الفارسي في معركة سلاميس البحرية ٤٨٠ ق.م. مما دعا إلى القول بأن الشعب هو الذي كسب للمعركة مما جعل للشعب يشعر بقوته وكيانه ولم يعد أشيرا للعادات والتقاليد القديمة، وإذا كان الأثينيون في أثناء الحروب الفارسية قد خدموا بواسطة أناس من الأشراف على أن الأداة الرئيسية لانتصارهم كانت هي البحرية الجديدة، فالجيش الذي كان يسيطر على الأشراف لم يكن هو الذي كسب معركة سلاميس وكان رجاله من فقراء المواطنين كما كانت قيادته في أيدي طبقة للتجار الوسطى<sup>(٢)</sup>.

وقد جعل الازدهار الفكري الذي أعقب انتصار أثينا على الفرس الإنسان اليوناني يشعر بغرابة ويلموا النزعة الإنسانية دخله، فالانتصار الذي كان يغزوه إلى الآلهة أصبح يتمبه إلى نفسه وفنه كما علمته التجربة، ولقد

---

(١) ميد للنصري، الإغريق وحضارتهم، ص ١٧.

(٢) عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص ٢٢٢.



كان الإنسان اليونانى مغمورا داخل نظمة القديمة تجعل الأشراف هم أصحاب الشأن في تكيير شئون البلاد، ولكن الفرد الأثينى قد تنخلص من سيطرة الآلهة وتنخلص من سيطرة الإنسان وألصق باستقلال شخصيته وفرديته وكيانه (١).

وتولد عن انتصار الشعب الأثينى أن قيم الأمور من خلال إيمانه بنفسه وتقييمه لشخصه، وعلى الرغم من أن انتصار سلاميس قد تم تحت قيادة الأمر العريقة النبيلة إلا أنه تحقق فعلا على أيدي للشعب الذي أظهر القوة والجرأه، وكان من الطبيعى أن للجندى الذي هو من عامة الشعب عندما يعود إلى وطنه فإنه يطلب نصيبا أكبر في الاشتراك في الحكم خلال التغيير الذي تم على يد الكثير من الحكام (٢).

ويشير ستيس Seace إلى أن تفرق القوم في مدائن مستقلة أدى إلى تنافرهم وتولد بينهم شعور المنافسة وتمكنت من نفوسهم العصبية للبلاد بحيث كانت مصلحة المدينة فوق مصلحة الدولة وأخذت نزعة الأنانية تنتسج من عصبية للمدينة إلى عصبية للفرد لذاته، فأصبح صالح الفرد فوق صالح مدينته، وهكذا استولى على الناس حب النفس واعتلى كل فرد بذاته يود لو يرتفع على حساب مواطنيه، ولم يكن المتوسطانيون إلا مرآة مجلوه انعكست على صفحتها صورة هذا التيار الجارف، فمثلوا بفلسفتهم وتعاليمهم ما بدا من القوم في حياتهم العملية من ميول ونزعات (٣).

وفي ظل هذا الشكل السياسى الجديد بظهور الأمبراطورية، اتسعت رقعة الأرض التى ينتقل اليونانى في رحابها من مكان لمكان، ولم يعد مرتبطا بالمدينة التى ولد فيها أو بالسير على ما فيها من عادات وتقاليد مما

---

Stace (W.) Op. Cit., P. ١٠٧. (١)

Stace (W.) Op. Cit., P. ١٠٨. (٢)

Stace (W.) Op. Cit., P. ١٠٧. (٣)

نشأ عليها، وفي هذه الحياه كما يرى د. بنوى تنمو الروح للفردية لأن الفرد في هذه الحالة يستطيع أن ينتقل من مدينة لأخرى ولا يكون مرتبطاً بمكان عين هتمو إذن روح الاستقلال لديه ملام لم يعد مرتبطاً بمكان ضيق بذاته<sup>(١)</sup>.

### الإطلاع على العالم الخارجى:

وقد كان لافتتاح الإمبراطورية الأثينية على العالم الخارجى تأثير كبير في كثير من القضايا التى شاعت في النصف الثانى من القرن الخامس ق.م.، فقد أدى الإلتقاء بحضارات أخرى وإقامة علاقات مع البلدان المجاورة إلى مشاهدة عادات وتقاليد غريبة عن عادات وتقاليد الشعب اليونانى.

فقد اتاحت فرصة لى يطلع اليونان على العالم الخارجى وذلك بفضل كتابات المؤرخين ومنهم هيرودوت الذى نقل في كتاباته الكثير من عادات وتقاليد الشعوب التى سافر إليها من بلاد الحضارات المعاصرة مثل الحضارة البابلية والفارسية والمصرية مما كشف بوضوح أمام اليونان والفكر اليونانى في اختلاف العادات والتقاليد من شعب إلى آخر ومن حضارة إلى أخرى<sup>(٢)</sup>.

فمظهر واحد من المظاهر تختلف صورته إلى حد يصل إلى عشرات من الصور المختلفة، وكل أمة متمسكة بتقاليدها المختلفة بينما تقابل هذا التقليد أو العادة في أمة أخرى بروح لؤراء، وقد كان نتيجة هذه للدراسات الإنسانية التى أسفرت عن نتائج مغايرة لما أفتجته الدراسات الطبيعية التى كانت سائدة في القرون السابقة.

فالقوانين الطبيعية واحدة في كل مكان وزمان، ولا يختلف القانون الطبيعى في بلد عن آخر، لكن الأمر يختلف في نطاق آخر بالنسبة للقوانين

(١) عبد الرحمن بنوى، ربيع الفكر اليونانى، مرجع سابق، ص ١٦٧.

(٢) زكى نجيب مصود، قصة الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ٩٦.

الإنسانية فليس هناك قانون واحد يصممها، فإذا كان من الممكن التفكير فيها على أنها طبيعية لكان الأمر يستلزم أن تكون واحدة في كل زمان ومكان، ولكنها تختلف من دولة لأخرى<sup>(١)</sup>.

بالإضافة إلى أنه ليس هناك ما يبرر تفضيل عادة أو أخرى على عادة أو قانون آخر مثلاً فعل قمبيز الذي كان يسخر من عادات غيره من الشعوب لأن قوانين أى دولة ليست طبيعية أكثر من قوانين أية دولة أخرى، بل لقد لاحظ هيرودوت أن كل دولة تفضل قوانينها عن أية دولة أخرى مما يكشف قوة وسلطان العادة والعرف لكل دولة على حده<sup>(٢)</sup>.

#### ب- الاتجاهات الفكرية:

كان لابد أن يُراجع الفكر اليوناني عقائده القديمة وأن يرفض ما لم تؤيده الملاحظة ومالا يتفق مع ما كشفه الانفتاح على للعالم الخارجي، فقد كان هناك تقديس للعادات والقوانين لأنها تصدر عن الآلهة، كان هيراقليطس يقول إن جميع القوانين البشرية مستمدة من قانون واحد هو القانون الإلهي<sup>(٣)</sup>.

وكان هوميروس وهزيود يردان العدالة إلى الآلهة التي وهبتها للناس، وكانت كل هذه العبارات تؤيد ثقة الناس في قوانينهم حتى استعار الفلاسفة صفات من للعالم الإنساني طبقوها على الأشياء الطبيعية. وكان تقديس القانون البشرى لا يقل عن تقديس القانون الطبيعي، أما بعد ذلك فقد تغير الحال إلى نوع من النسبية سادت جميع القيم وشعر اليوناني أن تقاليده ليس بها صفة العمومية والإطلاق، فلقد أصبح واضحاً أمام الفكر اليوناني أنه

(١) أميرة حلمي مطر، للفلسفة عند اليونان، مرجع سابق، ص ١٢٣.

(٢) أميرة حلمي مطر، المرجع السابق، ص ١٢٤.

(٣) ول ديورانت، قصة الحضارة وحياة اليونان، مرجع سابق، ص ١٩٥.

ليس هناك في العادات الإنسانية ما يمكن أن يكون نتاجا للطبيعة فلا بد إذن أن تكون من وضع الإنسان. فالقانون ليس أكثر من مجرد نوع من الاتفاق بين البشر والدولة نفسها مبنية على التعاقد<sup>(١)</sup>.

وهكذا إذا كانت دراسة الطبيعة قد أدت بنا إلى اكتشاف مادة أولى ترد إليها مظاهر الطبيعة المختلفة، فإن دراسة الإنسان والعادات والتقاليد قد أدت إلى اكتشاف التغيرات بينها فقلبت الطبيعة القديمة. فالطبيعة تقوم على قانون واحد والناس يتردون بين قولتين مختلفتين، فوضعت الطبيعة في موضع متناقض مع الدراسات الإنسانية. وقد أدى ذلك إلى وضع تناقض بين القانون الطبيعي والقانون الإنساني.

وكما يعتقد د. بدوى أنه بناء على سيادة وتغلغل الروح الفردية في كل مرافق الحياة الروحية عند اليونان، كان لابد للفلسفة التي ستعبر عن التطور الروحي كما وصل في تلك الفترة أن تكون فردية وأن نقول بالفردية كما سدرى في الفلسفة السوفسطائية التي قالت النسبية في المعرفة والفردية في الأخلاق<sup>(٢)</sup>.

ويشير باركر إلى أن الإحساس بالفردية هو أساس نشأة الفكر السياسي، فهنا يوجد أفراد يتميزون عن الدولة ومع ذلك فهم في مجموعهم يكونون الدولة، فما طبيعة هذا التمييز بين الفرد والدولة ؟ هل هناك تعارض بين الفرائض الطبيعية للفرد ومطالب الدولة القائمة ؟؟ فإذا كان هذا الاختلاف فكيف حدث ؟؟ كيف تكون المجتمع الذي يفرض مفهوما للعدالة ويخالف ما يراه الإنسان الفرد للكائن الطبيعي ؟<sup>(٣)</sup>.

---

(١) أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، مرجع سابق، ص ١٢٤.

(٢) عبد الرحمن بدوى «ربيع الفكر اليوناني»، مرجع سابق، ص ١٦٨.

(٣) Barker (E.), Greek Political theory, Methuen, London, ١٩١٧, P. ٢ - ٣.

هذه الأسئلة هي التي ظهرت في اثنا كنتيجة لخصائص الحياة السياسية في ذلك الوقت، ويشير باركر إلى ما جرى عليه التفكير السياسي في اتجاه نحو الفرد في القرن الخامس ق.م. فيرى أنه بعد أن لفظ الطبيعة يُستعمل في معنى محافظ كي يدعم النظام القائم مثلما تسعمله فيثاغورث الذي وجد في تفسير الطبيعة أساسا للعدالة، وهيراقليطس أيضا الذي دعم بنظرية في الطبيعة قيمة للقانون البشري، فإننا عندما نصل إلى الموقسطائية نجد كلمة الطبيعة من الألفاظ المُستعملة ولكنها أصبحت كلمة ذات معنى آخر إذ أصبحت في موضع المعارضة للقوانين أو الاتفاق البشري، وأصبحت تعني المستوى الذي على أساسه يمكن الحكم على الدولة وعلى القانون<sup>(١)</sup>.

إن التناقض بين القانون والطبيعة لم يوجد في جميع العصور التي كانت روح النقد فيها لازالت في حالتها النظرية، وحيث كان للسلطة والنقائد الحكم المطلق الذي لم يكن يتعرض للنقد، ولقد قبلت قواعد الحياة وعاداتها على أنها القوانين الطبيعية الوحيدة، أما كون هذه العادات تعتبر قوانين طبيعية أو تتفق مع الطبيعة فقد كان ذلك أمرا بعيدا كل البعد عن كل شك وعن كل مناقشة<sup>(٢)</sup>.

والتطور كان يسير - كما يشير - بدوى - على أساس إدخال العنصر الإنسانى أو الاتسان بكل ما له من خصائص إلى جانب الطبيعة الخارجية، وإن كان هذا قد تأثر بعدم الوعي بالترقية بين الذات والموضوع إلا أنه النفس كانت دائما متبته في العالم وفي الطبيعة.

Barker (E.) Op. Cit., P. ٦٧.

(١)

Thilly (F.) History of Philosophy, Routledge and Kegan Paul, (٢)

London, ١٩١٤, P ٤٢.

فقد حاول إكسينوفان إدخال الإنسان في البحث الفلسفي إلى جانب الطبيعة الخارجية واستمرت هذه النزعة بشكل واضح عند هيراقليطس الذي شاء أن يجعل اللوغوس للمبدأ الأول والثابت، وهذا يُعبر عن محاولة إدخال الإنسان في التفكير الفلسفي لأن العقل أو اللوغوس هو خاصية الإنسان فكاننا انتقلنا من الإنسان إلى الطبيعة الخارجية<sup>(١)</sup>.

وانكساجوراس قال بالعقل على الرغم من أنه لم يستخدم للعقل على الوجه الصحيح من حيث أنه لم يتوسع في تطبيقه، وجمع أمبادوقليس بين الطبيعة الأيونية وبين فكرة الخلاص أورفيه فجمع بين الطبيعة والإنسان وما يتعلق به من ناحية أخرى.

ويلاحظ عند هؤلاء المفكرين جميعا أنهم كانوا يريدون أن يؤكدوا - ولو أن هذا التأكيد غير صحيح - ثبات الروح الإنسانية أو الذات من وراء كل التغيرات التي هي أساس الطبيعة الخارجية - وهذا التميز سراه عند الموفسطائية الذين أكدوا على أهمية الإنسان للفرد واعتباره نقطة البداية في كل نظرية فلسفية<sup>(٢)</sup> ثم يتوج هذا التمييز نفسه عند سقراط ويدخل في إطار موضوعي عند أفلاطون.

لقد شجع العقل في تقدمه وازدهاره في القرن الخامس ق.م. على نمو الروح الفردية، ولقد شعر الإنسان بفردية لا يطفئ عليها سلطان المجموع ولقد وجد نفسه يفكر بفكره ويعمل لنفسه مستقلا عن تقاليده القديمة، وقد أدت هذه الروح إلى ذنبة فكرية وعملية فما أفكر فيه أنه حقيقي فهو حقيقي وما اعتقد أنه صوابا فهو صواب وهكذا يُصبح تكثير الناس جميعا وتصرفهم صحيحا لا فرق فيه بين إنسان وآخر، وفي مثل هذه الظروف ليس غريبا أن

---

(١) عبد الرحمن بنوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص ١٦٨.

(٢) أميرة طلمي مطر، الظلمة عند اليونان، مرجع سابق، ص ١٢٠.

لا نجد تقديراً لفكرة ما أكثر من غيرها، وفي مثل هذا الحال ينشأ الشك النظرى، لما في المجال العلمى فيُشر بالمنفعة الشخصية التى تُناقض المطالب الاجتماعية<sup>(١)</sup>. وهذا ما عبرت عنه فلسفة السوفسطائيون والتى عُدت ثمرة الحياة الديمقراطية في أثينا وتعبيراً قوياً عنها.  
من هم السوفسطائيون:

إن لفظة سوفسطائى لم يكن لها هذا المعنى الذى يَخط من شأنها وهو المعنى المتداول بين الناس، ولكنها كانت في بادئ الأمر أقرب ما تكون إلى المعلم في أى فرع من فروع العلوم والصناعات<sup>(٢)</sup>.  
وترى كاتلين فريمان إن أقرب كلمة في المعنى لكلمة سوفسطائى في اللغة الإنجليزية هو مدرس أو أستاذ Teacher or Professor ويتفق معها في ذلك برترند رسل حيث يرى أن السوفسطائى كان يشابه أستاذ الجامعة.  
ونرى بروتاجوراس<sup>(٣)</sup> في المحاورة فيُفاخر بأنه من السوفسطائية ويزعم أن هوميروس وهزيود كانا أيضاً ممن يُطلق عليهم هذه التسمية بالإضافة إلى أورفيوس وموزايوس. وقد ذكر أفلاطون في محاورة مينون<sup>(٤)</sup> أن هناك آخرين إلى جانب بروتاجوراس يمارسون مهنة السوفسطائى بعضهم كان يعيش قبل الفترة التى ينكر فيها ذلك وبعضهم مازال على قيد الحياة.

ولكن الكلمة استُخدمت في منتصف القرن الخامس ق.م. في الفترة التى عاش فيها سقراط لكى تعبر عن مجموعة من المعلمين يقدمون تعاليمهم

(١) Thilly (F.) , Op. Cit., P. ٤٣.

(٢) يوسف كرم، المرجع السابق، ص ٤٥.

(٣) Plato, Prot ٣١٢ a.

(٤) Plato, Meno ٩١ - ٩٢ A

للشباب مقابل أجر. وقد اشار أفلاطون في محاوره بروتاجوراس إلى أنه كان أول من يتقاضى أجرا مقابل ما يقدمه من تعاليم للشباب<sup>(١)</sup>.

وقد كانت هذه السمة ماثرة سخرية أفلاطون وسقراط<sup>(٢)</sup> وانتقادهم ففي مينون يشير أفلاطون إلى أن بروتاجوراس قد كسب من تعاليم الحكمة أكثر من فيدياس وعشرة نحائين آخرين ولقد ذلك بالنسبة لجورجياس وبروديقوس وذكر لهما كسبا أكثر من أي شخص مارس أي نوع من أنواع الفنون الأخرى<sup>(٣)</sup>.

ويلاحظ رسل<sup>(٤)</sup> مؤكدا ذلك بأن السوفسطائي كان يكسب عيشه بتعليم الشباب بعض الأشياء التي كان يُظن قد تتفعهم في الحياة العملية ولما لم تكن الدولة تخصص من مالها شيئا لمثل هذا التعليم فقد جعل السوفسطائيون يعلمون من كان في مقدورهم أن يدفعوا أجور تعليمهم من أموالهم الخاصة أو من أموال والديهم الأمر الذي كان له مضار على الحركة السوفسطائية نفسها<sup>(٥)</sup>.

وقد وصف السوفسطائيون بأنهم كانوا يعلمون الفضيلة. ويشير د. زكي نجيب محمود إلى أن الفضيلة في ذلك الحين لم يقصد بها المعنى الأخلاقي الذي تدل عليه الآن. بل عبر بها اليونان عن مقدرة الشخص على أداء وظيفته في الدولة بكفاية ونجاح ففضيلة الطبيب معالجة المرضى، وفضيلة الرماض تدريب الخيول، ولما كان السوفسطائيون يدرّبون الشباب ليجعلوا منهم مواطنين صالحين للظروف السياسية التي تحيط بهم فهم معطوا فضيلة بهذا المعنى.

---

(١) Freeman (Kath) , The Sophists P. ٣٢.

(٢) برترند رسل، المرجع السابق، ص ٢١١.

(٣) Plato , Hipp, ٢٨٢ d.

(٤) برترند رسل، المرجع السابق، ص ٢١٢.

(٥) بروتاجوراس من أئديرا، جورجياس من ماثيتتاي، بروديقوس من كايوس.



ولقد كانت المناقشات التي تنور في الجمعية والمحاكمات التي تجرى أما للهيلى والحاجة المترتبة إلى التفكير تفكيراً منطقياً وإلى التعبير عن الآراء كل هذه الأسباب مضافاً إليها ثراء المجتمع الإمبراطورى وتشوقه عاملاً في إشعار الناس بالحاجة المترتبة إلى شئ لم يكن معروفاً في اثينا قبل بيريكليس نطى به الدراسات العليا المنظمة للأدب والخطابة والعلوم والفلسفة وأساليب الحكم والسياسة. وهذه الحاجة قوبلت أول الأمر بوجود هذه الطائفة من العلماء المتجولين يستأجرون قاعات المحاضرات ويُدرسون فيها ما يضعونه للتعليم من مناهج<sup>(١)</sup>.

ولقد كان هناك فن واحد على الأقل قد اجتمعوا على تعليمه وممارسته وهو فن الخطابة أو فن استخدام العقل وعندما مثل هيبوقراطيس ماذا يعتقد أن يكون السوفسطائى ؟؟ أجاب بأنه أستاذ فن صناعة المتحدثين للمهرة<sup>(٢)</sup>.

لقد عُرف عن معظم السوفسطائيين فيما عدا جورجياس أنهم معلمو فضيلة وهي ما فهموه بمعنى فن الحديث المقنع والتعبير عن الذات وهو ما يتفق مع معنى الفضيلة الجارى والمتداول في تلك الأيام كما أشرنا. وهذا الأمر لم يكن يتم بغير النظر في الألفاظ ودلالاتها والقضايا وأنواعها والخجج وشروطها والمغالطة وأساليبها فقد كان لهم في هذا المضمار من الثقافة أثر حقيقى جدير بالذكر وهم يُعدون مؤسسى هذا العلم<sup>(٣)</sup>.

---

(١) ول ديورانت، المرجع السابق، ص ٢١١.

(٢) أفلاطون، بروتلجورس، ترجمة محمد كمال الدين على يوسف، دار الكتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧م، ٣١٢ جـ

(٣) عبد الرحمن بدوى، المرجع السابق، ص ٨٥.

وقد كان من الممكن لذلك أن يُصبح أساسا قويا متينا لو أنهم وقفوا موقفا صحيحا في تعليم البلاغة وخدموا بها الحقيقة حيث كانت لكنهم قصدوا إلى تعليم الشباب كيف يحترمون للفكرة كائنه ما كانت وعلى أى وجه كان بالحق أم بالباطل فكان شأنهم شأن محام يخدم قضيته من أى سبيل<sup>(١)</sup>.

وروى عن جورجياس أنه أشار بأنه ليس من الضروري أن تعلم شيئا عن الموضوع لتجيب عليه، وفي محاوره أفلاطون المعنونة بإسمه ذكر أنه في استطاعته أن يجب كل سائل عن كل ما يسأل<sup>(٢)</sup>.

وقد فاخر هيبياس بأنه يستطيع أن يدفع بصحة قضية مقدما على ذلك عشرة براهين مختلفة، ثم يحضنها بعشرة براهين أخرى بعد ذلك<sup>(٣)</sup>.

واعتبر بروتاجوراس الخطابية معركة شفوية لغوية لا بد فيها لواحد من الطرفين أن يكسب وينهزم الآخر<sup>(٤)</sup>.

فكيف يكسب الفرد خصمه بكل الوسائل هذه هي المهنة أو المهاره التى كان السوفسطائيون يطمونها وقد استخدموا في ذلك اللعب بالألفاظ وبلاستعارات والكنائيات الجذابة وبخداع المنطق وتمويه الحقيقة.

من أجل ذلك سُمى اللعب بالألفاظ والتهرج في الحجج سفسطة اشتقاقا من السوفسطائية<sup>(٥)</sup>.

(١) زكى نجيب محمود، المرجع السابق، ص ٦٥.

(٢) أفلاطون، جورجياس، ترجمة حسن ظان، ٤٢٢ أ.

(٣) Freeman (Kath), Op. Cit., chap ١ , P. ٤٤.

(٤) Part , ٣١٥ a.

(٥) زكى نجيب محمود، المرجع السابق، ص ٦٦.

ويعتقد د. بدوى <sup>(١)</sup> بأن السوفسطائيين كانوا أول واضعين حقيقتين لهذا العلم وهو الخطابة ويشير إلى أن رؤية بروتاجورس وهي أن الإنسان يستطيع أن يقول شيئين متعارضين بالنسبة إلى أى قضية لا يجد مجالا لتطبيقه والتعبير عنه خيرا مما يجد في الخطابة.

ومن الأسباب التى دعت إلى قيام هذا العالم ولازدهاره على ليدى هؤلاء المعلمين أن الروح العقلية التى كانت سائدة في ذلك العصر وفي الروح اليونانية كلها بوجه عام وجدت أحسن مجال لها وظهورها في الخطابة <sup>(٢)</sup>. ولذا نجد جورجياس دون غيره من السوفسطائيين يسخر ممن يدعون تعليم للفضيلة لأنه لا يهدف من تعاليمه إلى شئ إلا خلق خطباء مُجيدين <sup>(٣)</sup>.

#### هل اقتصر تعليم السوفسطائيين على الخطابة والجدل؟؟

من الممكن القول بأنه فيما يتعلق بالخطابة والجدل وما يتعلق بالحجج واللفاظ فقد كان لهم إسهام كبير في ذلك، أما عن سائر العلوم فإن المامهم بها فقط كان ليساعدهم على استنباط الحجج والمغالطات وعلى التظاهر بالعلم والرد على التراث الثقافي الموجود والذي جاؤوا ليقفوا منه موقفا معارضا.

ولذلك كان السوفسطائيون يطمون موضوعات مختلفة يتطلبها للشعب فبروتاجورس مثلا كان يُعلم قواعد النجاح في السياسة، وجورجياس للبلاغة والسياسة، وبروديقوس قواعد النحو والصرف وهيبياس للتاريخ والطبيعة والرياضة <sup>(٤)</sup>.

---

(١) عبد الرحمن بدوى، المرجع السابق، ص ٨٥.

(٢) عبد الرحمن بدوى، المرجع السابق، ص ٨٦.

(٣) Freeman (Kath), Op. Cit., chap ٤ , P. ٣٧.

(٤) Guthrie (W.C.K.), the Sophista, P. ٢٢.

وترى فريمان<sup>(١)</sup> أن هؤلاء المعظمين كان عندهم اهتمام بالأنثروبولوجيا وتطور الإنسان كمنتج للطبيعة وتقدم المجتمع البشرى والحضارة، وهذا يتفق مع الروح العامة لهذه الحركة التي كانت تتساعل عن الحضارة هل هي من صنع الإنسان ؟ أم من صنع الآلهة ؟ الأمر الذي كان لابد لهم من أن يهتموا بالدراسات الأنثروبولوجية مما جعل فنلاند<sup>(٢)</sup> في تصنيفه لمراحل الفكر اليوناني يذهب إلى أن السوفسطائيين كانوا هم بداية المرحلة الأنثروبولوجية وقد كانت فلسفتهم بصفة عامة فلسفة حضارة كما يصنفها زيلر<sup>(٣)</sup> الأمر الذي أدى إلى اختلافا عن فلسفات السابقين عليهم.

وهناك براهين نادره على اهتمامهم الجاد بالكونيات أو المسائل الطبيعية وقد نُسب ذلك في بعض الأحيان إلى بروتاغوراس، وقد أظهر هيبياس مقدرة على الإجابة على المسائل المتعلقة بالعلم الطبيعي والفلك<sup>(٤)</sup>.

وفي محاوره هيبياس الكبرى<sup>(٥)</sup> يتحدث سقراط عن هيبياس باعتباره خبيراً في النجوم ومظاهر فلكية أخرى.

وتشير د. أميرة حلمي مطر<sup>(٦)</sup> إلى أن هيبياس كان نموذجاً للسوفسطائي الذي يربط بين النظر والعمل وكان ذلك يظهر في افتخاره بأن كل شيء يرتديه ويستعمله من صنع يديه.

Freeman (Kath), Op. Cit., P. ٤٦.

(١)

Windelband, Op. Cit., P. ١٥٠.

(٢)

Zeller, Op. Cit., P. ٥٥.

(٣)

Freeman (Kath), Op. Cit., chap ١١ , P. ٤٦.

(٤)

Plato (Hipp) ٢٨٠ P.

(٥)

(٦) أميرة حلمي مطر،

وقد اشار ديورانت إلى هذه الظاهرة وقد لاحظ أن هيبياس كان مدرسة بمفرده وكان نموذجا للرجل المتعدد المواهب فقد كان يُعلم الرياضة والفنك وكانت له بحوث مبتكرة في الهندسة وكان شاعرا وموسيقيًا وخطيبا وكان يُلقى محاضرات في الأدب والأخلاق والسياسة. وكان مؤرخا وضع أساس التاريخ اليوناني وتقويمه وتسلسله بأن جمع ثبوتا بأسماء الفائزين في الألعاب الأولمبية. وكان يعرف الفنون والجرف عددا كبيرا مكنه به أن يصنع ملابسه وألوات زينته<sup>(١)</sup>.

ومن إسهامات بروتاجوراس أنه وضع أساس علم النحو وفقه اللغة الأوربية وقد أشار أفلاطون إلى أنه بحث في الطريقة الصحيحة لاستعمال الألفاظ وكان أول من قسم الأسماء إلى ذكر وانثى وغير مذكره وغير مؤنثه وأول من ذكر لزمان الأفعال وحالاتها<sup>(٢)</sup>.

وقد كان بروديقوس يمارس ما يمكن أن نطلق عليه العلاج النفسي فقد استخدم فن الخطابه والجدل العقلي في ذلك وأنشأ مكانا ملحقا بمنزله كان يُقابل فيه الناس ويقوم بعلاجهم بواسطة الخطابه<sup>(٣)</sup>.

### أسباب كراهيتهم:

قلنا آنفا أن كلمة سوفسطائي لم تكن كلمة مرنولة في بداية الأمر، بل كانت تعنى للمهارة في أى فرع من فروع المعرفة والصناعات، لكنها بدأت تُلاقي موجه من التحقير والكراهية في منتصف القرن الخامس الميلادى وقد كان ذلك لأسباب عديدة منها:

---

(١) يوسف كرم، للمرجع السابق، ص ١١٦.

(٢) يوسف كرم، للمرجع السابق، ص ١١٧.

(٣) Freeman (Kath), Op. Cit., P. ٢٠.

(٣)

أسلوب السوفسطائيين في التعليم ولأخذهم لجزء مقابل تعاليمهم مما جعل هناك شعورا بالفوارق بين الطبقات الأمر الذي عانت منه الطبقات الفقيرة التي لا تستطيع أن تدفع الأجر المطلوب في مقابل الحصول على قدر من المعرفة يؤهلها للإضطلاع بدورها السياسي والفوز بمناصب سياسية ونفوذ اجتماعي إن أمكن<sup>(١)</sup>.

وهناك أسباب تتعلق بأفكار السوفسطائيين فقد كان قولهم بأن الإنسان مقياس كل شيء كما سئرى عند بروتاجوراس فيما بعد فيه من الإغراء للكافي لأن يتخذ كل إنسان من نفسه معيارا يقيس به جميع الأشياء فأصبح كل شاب نابه يجد في نفسه المقرة على الحكم على القلتون الأخلاقي الذي يسير عليه بنو وطنه وأن يرفض العادات والتقاليد السائدة إذا لم تروق له وتعبه ويبرر رغبته بحسب ما يراه بأن ذلك نتيجة لفضائل النفس التي تحررت من رق القلتون، وهو ما كان من شأنه أن يكون عاملا من عوامل تقويض دعائم الأخلاق ومشجعا للناس على القيام بكثير من التجارب في أساليب العيش. ولذا أخذ للتشيوخ المعبرون عن الموروث من التقاليد والعادات بأسفون على ما حل بالقوانين والعادات من تخريب ورفض اتهامك للناس في السعي وراء اللذة وجمع المال والتحلل من قيود الدين<sup>(٢)</sup>.

ومن الأمثلة على عدم الثقة في السوفسطائيين من جانب الطبقة المحافظة ما جاء في محاولة مينون حين أشار إليهم أنيتوس Anytus بأنهم مفسدون مخربون ففي الحوار يسأله سقراط إلى من يذهب مينون الذي يريد أن يتعلم الفضيلة باعتبار أن ذلك سيكون عند من يعلون عن أنفسهم أنهم معلمون للفضيلة، فيجيبه أنيتوس مكرها عن سخطه على هؤلاء المدعين

(١) زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص ١١٥.

(٢) ول ديورانت، المرجع السابق، ص ٢١٩.

لا كان فالك ياسقراط. وحياء هرقل إني لأدعو ألا يصيب  
مثل هذا الجنون لحد لمن أهلى ولا من أقربائى ولا من  
أصدقائى مواطننا كان لم غريبا. وهو أن يذهب إلى هؤلاء  
ويفسد على لؤديهم لأنهم - هذا جلى للعيون - عامل هم  
وفساد لكل من يختلط بهم<sup>(١)</sup>.

وسبب آخر من أسباب كراهيتهم كان لوضعهم باعتبارهم غرباء عن  
أثينا. فقد ذهب بعضهم في مهام رسمية باعتبارهم ممثلين لبلادهم إلى أثينا  
مثل جورجياس الذي كان يعرض قضيه ليونتيلى مدينة ضد سيراقوض عام  
٤٢٧ ق.م، وقد كانت الفرص أمامه هووبروديقوس كممثلين لبلادهم في  
عرض قضيتهم أمام المجلس وفي تقديم أنفسهم وللتعبير عن اهتماماتهم  
الخاصة بإعطاء الدروس والمحاضرات، وكذلك كان هيبياس الذي مدنيه  
إليس مكلفا بالقيام ببعض المهام للمياسية<sup>(٢)</sup>.

وقد ازدهر هؤلاء السوفسطائية جميعا في اثينا التى كانت حينئذ تمثل  
مركزا للثقافة الهيلينية وكانت في أقوى مكانه وسمعه لها من هذه الناحية.  
لكنهم هناك لم يكن لديهم الفرص لكى يظهروا باعتبارهم شخصيات سياسية،  
لذا فقد قاموا باستغلال موهبتهم في تعليم الآخرين<sup>(٣)</sup>.

وقد برر أفلاطون عدم شهرتهم باعتبارهم شخصيات سياسية في  
مواضع كثيرة وأثار إلى أنهم كانوا متحدثين مجيدين بصفة عامة لكن

(١) أفلاطون، ميون أو في الفضيلة، ترجمة د. عزت قرنى، مكتبة سعيد رافت جامعة  
عين شمس، للقاهرة، ١٩٨٢، ص ١٣٥.

(٢) Freeman (Kath), Op. Cit., chap ١ P. ٤٠.

(٣) Freeman (Kath), Op. Cit., chap ١ P. ٤٠.

عاداتهم في التجول من مدينة لأخرى وعدم وجود موطن لهم ومستقر كان يمثل نقطة ضدهم عندما يأتى وقت النشاط السياسى الفعلى والاشتراك في الإدارة أو التفاوض والحرب<sup>(١)</sup>.

ومن الأسباب الرئيسية لكرهية السوفسطائية ظهور سقراط بمناقشاته معهم فقد أظهر تناقضهم وضعف منطقهم واحتواءه على متناقضات ومغالطات كثيرة، وكان سببا في إظهار تهافت فكرهم وضعفهم أمام تلاميذهم المقبلين عليهم من طلبة العلم في كل مكان.

وقد انتقد سقراط تعامله بأجر على أساس يتفق مع فلسفته وحياته وبشكل يجعل معرفتهم موضع شك. فقد اعتقد أنهم بموافقاتهم على أخذ المال مقابل تعاليمهم فإنهم يتخلصون بأنفسهم من حريتهم وأنهم بذلك مضطرين إلى التحدث مع أى شخص يستطيع أن يدفع لهم، مبينا هو - أى سقراط - حرية الاستمتاع بالحديث مع أى شخص يختاره ليتحدث إليه<sup>(٢)</sup>.

وقد كان في ذلك كما يترأى للباحث - مدعاة للشك فيما يتحدثون عنه من حقائق إذ تصبح الحاجة العملية أو المطالبة العملية المرتبطة بفكرهم هي التي تمثل الأساس فيما يعلمونه أو ما يلقونه من دروس وليس الحقيقة هي المستفاد بشكل ضرورى، الأمر الذي شكل أساس بحث سقراط لينحصر به فكرهم.

ويتحدث أفلاطون عن المفكرين والقادة الذين يقولون بأن الأخلاق وهم وخرافة والذين لا يعترفون بأى حق غير حق القوة وهذه الفردية المطلقة التي لا قيد لها من ضمير والتي جعلت منطق السوفسطائيين وبلاغتهم وسيلة نلاحتيال لقانون التهريج السياسى وحطت من قيمة نزعتهم

---

Apology 19 a , Timaeos 19e.

(١)

Guthrie, Op. Cit., P. ٥٢.

(٢)



العالمية الواسعة الأفق فجعلتها مجرد إحجام من الدفاع عن بلادهم أو استعداد لبيعها لمن يدفع فيها أعلى الأثمان دونما شعور بشئ من وخز الضمير، ولذا فقد أخذ الزراع المتدينون والأشراف المحافظون يرون أن ما يراه عامة المواطنين من أهل الحواضر الديمقراطية وهو أن الفلسفة قد أصبحت خطرا تُهدد كيان الدولة وينثرها بشر مستطير من جراء تعاليم هؤلاء المعلمين الجواله (١).

وقد واصل أرسطو هجومه عليهم وعرفت السوفسطائي بأنه الرجل الذي يكسب ولا يحرص إلا على أن يثري من وراء التقطاهر بالحكمة واتهم بروتاجوراس بأنه يعد الناس يجعل أسوأ الأسباب يبدو أحسنها.

وقد حاول انتقادهم في أساس فكرهم وإظهار متناقضاته وضعف بناءاته ونحوض منطقهم في كتبه المختلفة ومن أهمها كتاباه الميتافيزيقا والمنطق وأيضا كتاب السياسة (٢).

وهكذا تعددت الأسباب التي أدت إلى كراهية السوفسطائية في العالم اليوناني القديم في منتصف القرن الخامس ق.م.

ولكى نفهم أسباب كراهيتهم بشكل أكثر عمقا ووضوحا فلا بد من أن نتعرض لأفكارهم في المعرفة والأخلاق. ولكن قبل أن نعرض لذلك لا بد من وقفه لنبين ملامح العصر الذي عاش فيه السوفسطائيون لنرى إلى أي حد كان هؤلاء السوفسطائيون معبرين عن عصرهم وإلى أي حد كانوا ممثلين للروح البرجماتية في الفكر اليوناني.

---

(١) ول ديورانت، المرجع السابق، ص ٢٢٠.

(٢) أميرة حلمي مطر، المرجع السابق، ص ١٢٢.

## هل كان للسوفسطائيين مدرسة ؟؟

هناك نقطة يختلف فيها السوفسطائيون عن غيرهم من الفلاسفة المعاصرين لهم فقد كانت العادة فيما عدا السوفسطائية أن ينشئ لهم مدرسة تصطبغ ببعض صفات الإخاء بين الأفراد بحيث تنشأ بينهم حياة يشتركون فيها كثيرا أو قليلا ويقوم بينهم دائما نوع من الحكم لئله ما يكون بالحكم في الأبدية. وكما يشير رسل فإن ألباء المدرسة للواحدة كانوا يسرون في غالب الأحيان مذهبها لا يعلنونه لعامة الناس وكان ذلك من الأمور الطبيعية مثلما حدث عندما نشأت مدرسة مستمدة من تعاليم فيثاغورث تعتمد على المذهب الأورفي<sup>(١)</sup>.

أما السوفسطائيون فلم يكونوا مدرسة فلسفية مثل هذه المدرسة الفيثاغورية أو الإبلية التي تزعمها بارمنيدس - كما ذكرنا من قبل - أما هم فقد كانوا طائفة من المعلمين المتفرقين في بلاد اليونان اتخذوا التدريس حرفة ومهنة ولم يكن علمهم الذي أرادوا تعليمه ذا صلة بالدين أو الفضيلة لكنهم كانوا يعلمون فن النقاش وكل ما عسى أن يُعين على هذا الفن من ألوان المعرفة.

وإذ ذلك فقد كان هؤلاء المعلمون الجواله يرحلون من بلد إلى بلد يلقون المحاضرات ويختارون لهم طلبه ويتقاضون على تعاليمهم أجرا وكانوا على استعداد أن يبينوا لتلاميذهم كيف يمكن أن يدافعوا عن الرأي أو يحضوه كما يفعل المحامون ولم يكن يعنيهم أن يدافعوا عن آراء معينة يعتقونها هم<sup>(٢)</sup>. وعلى الرغم من ذلك، وبالرغم من أن هؤلاء المعلمين لم يلتقوا سويا حتى يمكن أن تجمعهم مدرسة واحدة ولم يكونوا مستقرين في مكان واحد،

(١) برترند رسل، المرجع السابق، ص ١٣١.

(٢) زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص ٦٤.

ولكنه - كما يلاحظ الباحث - فمن الممكن للحديث عن فسق فلسفي يجمعهم  
توجزه مقولة بروتاجوراس الإنسان مقياس، وما تتضمنه هذه المقولة من  
إتجاه إنساني فردى نسبى، كما أن كتابات أفلاطون عنهم وما تتضمن  
حولاته مثل بروتاجوراس\* وجورجياس والموسطائي يمكن أن تتضمن  
نظاماً أخلاقياً يتأهل على أسس موسطائية من خلال صراعاتهم من أجل  
تعليم الشباب حرية للتعبير عن الرأي الأمر الذي من شأنه أن يدحض كل  
مقولة موضوعية وكل مقاييس ثابتة في الفكر والقيم الأخلاقية.

## المعرفة عند السوفسطائيين

الشك:

لقد ألقت وجهة النظر التجريبية نظرة متواضعة على الوظائف الإنسانية وانتابها الشك في قدرتنا على الحصول على الحقيقة ولقد كان ذلك واضحا في البحث عن أصل للعالم لا يُعتقد أنه موجود في الظواهر.

وبالنسبة للأيونيين المتأخرين مثل أنكساجوراس وديمقريطس فيبدو - كما يرى الباحث - متفقا مع زيلار تواضع الروح العلمية عندهم ويُلاحظ أن ديمقريطس وهو في أشد لحظاته تشاؤما يذهب إلى القول بأن الحقيقة توجد في الأعماق ولا نعرف إن كانت الحقيقة موجودة أم لا لأنها تختفي عنا.

وكان قد سبقه إلى مثل هذا الشك هيراقليطس والذي راح يدعو إلى نبذ المظاهر لأن الحقيقة تُحب أن تختفي بين الأشياء وكان يشكك في قيمة الحواس وقدرتها على المعرفة اليقينية.

ولكن ديمقريطس لم يكن شاكيا مطلقا لأنه يرى أن الحس يؤدي إلى معلومات زائفة عن الحقيقة ولكي يذهب العقل بعيدا حتى العمق ليس ذلك شيئا هينا. فالكفّي بأن يجعل الحقائق المتراكمة من خلال وصفها تجريبيا حتى تتضح الحقيقة بنفسها لأنه كان على الأكل يعتقد أن هناك حقيقة توجد وراء المظاهر سواء استطعنا أم لم نستطيع للوصول إليها.

ولقد وصل هذا الشك الذي بذرت للفلسفة بنوره الأولى إلى أقصى مدى له عند السوفسطائيين. فقد ذهب بروتاجوراس إلى الشك في كل شيء، وذهب جورجياس إلى إنكار الوجود واللاوجود.

وقد عرض بروتاجوراس مشكلة الشك في كتابه عن الأكهة، وقد عبر عنها في الشذره الباقية من هذا الكتاب فيقول:

لا أعرف إن كانوا موجودين أم غير موجودين لأسباب كثيرة منها صعوبة الموضوع وقصر الحياه.

وبروتاجوراس لم يقل بأنهم موجودون أو غير موجودين لكنه يكرر لفظة العلم ولا يشير إلى الوجود أى وجود الآلهة أو الاعتقاد فيهم. ولقد قيل أن نزعة هيراقليطس <sup>(١)</sup> تمثل مصدرا من مصادر فكر بروتاجوراس منذ أن تراءى للكتاب بدءا من أفلاطون فنه الذي أشار إلى العلاقة بين الفيلسوفين في محاوره ثيليتيوس. ونرى فريمان أن بروتاجوراس لم يأخذ عن هيراقليطس إلا المشكلة فقد ولا شئ أكثر من ذلك فقد ربط أفلاطون بين شك بروتاجوراس والنظرة الطبيعية عند هيراقليطس. وهناك عبارات أخرى تؤكد أن بروتاجوراس لا يشكك في وجود الآلهة فهو يقول:

الإنسان لأنه يشارك في صفات إلهيه. فهو الوحيد بين الحيوانات الذي له آلهة - لأنه وحده على شاكلتها والقادر على أن تكون لديه أفكار وتصورات عنها <sup>(٢)</sup>.

وتحاول فريمان تفسير كلمة غموض <sup>(٣)</sup> التي ذُكرت في الفئره السابقة بالعودة إلى اللغة اليونانية فتقول أن الكلمة معناها تجاوز الإحساس ولما كانت المعرفة كما ترى فريمان عند بروتاجوراس - كما سنرى فيما بعد - حسيه فإن الآلهة ليست موضوع إدراك حسي.

وعن جُملة قصر الحياه التي ذكرها بروتاجوراس في شئره الباقية والتي لها أهمية كبيرة في العبارة وفي المعنى العام لأفكار بروتاجوراس

---

Freeman (Kath), Op. Cit., chap ١١, P. ٢٢. (١)

Plato, Prot ٣٢٢ a. (٢)

Freeman (Kath), Op. Cit., chap ١١, P. ٢٤. (٣)

بصفة عامة فهي تنقذ قصور المقدرة البشرية في أن تنجز البحث في موضوع يتعلق بالآلهة<sup>(١)</sup> - وهذه العبارة كما يشير البعض لا تشير<sup>(٢)</sup> إلى عجز العقل البشري عن أن يفكر أو يؤكد شيئا يتعلق بموضوع لاهوتيته أو ميتافيزيقيته ومن ثم فهي عبارة تتصل بالمعرفة - لا بالوجود أو الاعتقاد.

أما جورجياس فقد أراد أن يتعدى نظرية الوجود البارمنيديه وأن يقف في وجه هذه الروح اليانسة التي صدرتها هذه الفلسفة بقولها أن للوجود المحسوس وهم وظلال وقد استخدم طريقة الجدل الإبلية نفسها في رده على هذه المدرسة والدفاع عن قضاياها وقد وضع قضاياها المتعلقة بالشك في كتاب سماه عن الطبيعة والوجود<sup>(٣)</sup>.

وكنا قد اشرنا من قبل إلى أن زينون الإيلي على حد قول أرسطو هو الذي كان أول من استخدم الجدل في الفلسفة اليونانية، وقد حاول إثبات أن اللاوجود غير موجود لأنه يتميز بالحركة والتغير ولأنه الفراغ الذي قالت به المدرسة الذرية لا وجود له أصلا وذهب في نهاية قضاياها إلى أن الوجود هو الموجود.

ويرى أولف جيجن أن كتاب جورجياس لا يمثل فقط المؤلف الذي نعرفه أفضل معرفة من بين مؤلفات السوفسطائين بل إنه يعبر عن طريقة وضع الأسئلة وطرح مشكلة المعرفة في عصر السوفسطائين وهو ما اشرنا إليه في المقدمة الخاصة بعصرهم<sup>(٤)</sup>.

---

(١) Zeller, Op. Cit., P. ٧٠.

(٢) Burnet (J.) Op. Cit., P. ١١٧.

(٣) أحمد فؤاد الأهواني، فجر للفلسفة اليونانية، ص ١٤٢.

(٤) أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، ترجمة عزت قرني، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٧٦، ص ١٥٥.

## لا شيء موجود:

### الوجود غير موجود واللوجود كذلك:

ويبدأ جورجياس مستخدماً طريقة زينون الإيلي في رده على الفلاسفة  
لغلبية بقوله لا يوجد شيء. فالأ وجود غير موجود واللوجود أيضاً كذلك،  
ولا يمكن أن يكون الشيء موجوداً وغير موجوداً في آن واحد.  
وذهب في تفسيره لهذه القضية إلى أن:

أ- اللوجود غير موجود<sup>(١)</sup>: لأنه لو كان موجوداً لا تصف للشيء  
بصفه ونقيضها في آن واحد. ولكن نفس الشيء موجود ولا موجود في آن  
واحد وهذا محال.

ب- الوجود غير موجود لأنه لو كان موجوداً فلما أن يكون قديماً أو  
حادثاً أو كليهما معا<sup>(٢)</sup>.

١- لا يمكن للوجود أن يكون قديماً لأن هذا يعنى أنه لا أول له وما لا  
أول له فإنه لا متناه في الزمان، وما كان كذلك فهو غير محدد في المكان.  
إذ لو كان له مكان لكان الحاوى أكبر منه. فلا يصبح بذلك غير محدد لأنه  
لا شيء أكبر من اللامحدود.

ولا يمكن أن يحوى الموجود القديم اللامتناهي نفسه لأنه لابد من  
التفرقة بين الحاوى والمحوى وإلا كان الاتفاق شيئاً واحداً وهذا محال.

وعلى ذلك فإن هذا الموجود القديم اللامتناهي سيوجد في لا محل  
والذي يوجد في لا محل لا يمكن أن يكون موجوداً.

٢- ولا يمكن أن يكون الوجود حادثاً لأنه لو كان كذلك فلما أن  
يكون قد حدث بفعل شيء موجوداً وبفعل شيء غير موجود.

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ٧٥.

(٢) يوسف كرم، المرجع السابق، ص ٧٦.

في للفرض الأول لا يصح أن يقال أنه حدث لأنه إذا كان موجودا في الشيء الذي أحدثه فهو إذن قديم، وإذا لم يكن موجودا في الشيء الذي أحدثه فكيف صار الوجود موجودا.

وفي للفرض الثاني فإن الاقتناع واضح إذ كيف يقال عن الشيء أنه حادث عن لا وجود.

٣- ولا يمكن أن يكون للوجود قديما وحادثا معا. لأن القديم والحادث متضادان، ولا يتصف الشيء بالضدين معا فيلزم أن لا يوجد الوجود.

والوجود غير موجود عند جورجياس - من جهة أخرى هي وجهة الوحدة والتعدد فهو إما أن يكون واحدا أو متعددا.

وكانت للفلسفة الإيلية - وبخاصة بارمنيدس - قد ذهبت إلى القول بأن الوجود الحقيقي واحد غير متكرر لا يقبل التعدد ولا يتغير ولا يتبدل وقد أشار بعض اللباجئين إلى أن وجهة نظر المدرسة افيلية كانت قد أحدثت شعورا بالياس بالترفة بين الوجود واللاوجود على أساس أن كل ما يظهر من أشكال وهم خادع وحقائق مضللة لا تبين شيئا من الوجود الحقيقي المستند إلى العقل وهو الوجود للوحد الثابت، فجاء جورجياس يدفع بقضاياها ردا عليهم لكي يقدم معه بروتاغوراس بعد ذلك حلا لإشكال المعرفة يقوم على أساس أن الوجود المحسوس والتجربة الحسية تجربة صادقة غير كاذبه. ولذا فإنه يرى أن الوجود لا يمكن أن يكون واحدا لأنه إما أن يكون له أبعاد ثلاثة وبذلك يمكن قسمته إلى مالا نهاية فهو ليس واحدا.

وإما أن يكون للموجود الواحد وحده غير منقسمة فهي ليست ذات مقدار مادي وما كان كذلك فهو غير موجود.



ولا يمكن أن يكون الوجود متعددًا لأن العدد مجموعة من الوحدات  
وحيث استحال وجود الوحدة فقد استحال وجود الكثرة.

ولا يمكن بالتالي أن يكون واحداً ومتعددًا معاً. فيلزم أن الوجود  
غير واحد وغير متعدد وغير مزيج من الإثنين. فهو إذن غير موجود<sup>(١)</sup>.  
القضية الثانية:

لا يمكن معرفة شيء:

في هذه القضية الثانية يقدم لنا جورجياس شكه في المعرفة الحسية  
لأننا لكي ندرك وجود الأشياء فلا بد أن يكون بين تصوراتنا الفعلية وبين  
الأشياء علاقة تطابق أي أنه لا بد أن تقوم علاقة مطابقة بين الفكر والوجود  
وأن يوجد الوجود بحسب ما نتصوره ولكن هذا في رأى جورجياس باطل إذ  
لا ضمان لصحة المعرفة في حالة التسليم بإمكان معرفة الوجود<sup>(٢)</sup>.

وما يراه جورجياس لا ينطبق على الإدراك الحسى فحسب حيث أن  
معظم الإدراكات الحسية موضع شك. ولكن في التفكير والتخيل إذ كثيراً ما  
تركب المخيلة صوراً لا وجود لها كأسد مُجنَّح أو سباق عدو على الماء<sup>(٣)</sup>.

بل إن جورجياس يرى أن تواتر الآراء ليس معياراً صحيحاً للإدراك  
فلا مطابقة بين الفكر والوجود طالما أننا لم نفقد قدرتنا على تخيل ما ليس  
بموجود وتخيل ما ليس موجوداً معناه أن تصوراتنا تجعل من اللاوجود  
موجوداً وهذا باطل.

---

(١) يوسف كرم، المرجع السابق، ص ٧٦.

(٢) Gomperz, Greek Thinkers, P. ٢٢٥.

(٣) Gomperz, Ibid, P. ٢٢٦.

### القضية الثالثة:

إذا استطعنا أن نعرف شيئا فلا يمكن نقله للغير:

جورجياس لا يكتفي بذلك فبعد إنكاره الوجود على أساس من الوحدة والكثرة أو القدم والحديث، أو على أساس أن قدرتنا على التخيل طالما ظلت قائمة تؤدي بنا إلى نفس النتيجة لأنه في مقدورنا أن نتخيل اللاوجود موجودا، ويقم قضيته الثالثة منتقلا بنا إلى عنصر ثالث لينحصر به نفس القضية، ويسير دفعا بالنزعة إلى أقصى مداها، وهذا العنصر هو عنصر تداول المعرفة أو لتقال المعرفة من شخص إلى شخص آخر ومن فرد لفرد وهكذا.

وبالطبع فحين نعرف أن اللغة هي الوسيلة الأساسية للتفاهم بين الناس والناس في تعاملهم معا يستخدمون الألفاظ باعتبارها دلالات على ما يريدون أو يرغبون، أو عشارات إلى العلاقات القائمة بينهم.

لكن جورجياس يرى أننا لا نستطيع أن نوصل عن طريق الألفاظ إلا ألفاظا مثلها، لأن الألفاظ ككل للرموز شيء مختلف تماما عما ترمز إليه، فكما أن ما هو مدرك بالبصر ليس مدركا بالسمع والعكس صحيح. فكذلك ألفاظ اللغة لا يمكن أن تساوى الأشياء الموجودة مادامت مختلفة عنها.

إن كل محسوس مدرك بعضو الحس الملائم له - أما ألفاظ اللغة أو الكلام فلا تترك إلا بالسمع وإذا كانت أعضاء الحس لا تتبادل مدركاتها فكيف يُخبر الكلام عن سائر المحسوسات غير السمعية فكيف يمكن مثلا نقل إحساس اللون، فالأذن لا تترك الأكلان كما أن العين لا ترى الأصوات<sup>(١)</sup>.

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ٧٧.

ويقدم جورجياس لمحة خاطفة لا نجد لها تفسيراً وتوضيحاً أكثر من ذلك عند جورجياس على الفردانية والتميز في المعرفة بالشكل الذي سنراه عند بروتاجوراس فيما بعد، مُشيراً إلى المعنى الوجودي - أو بمعنى وجود الإنسان في قوقعة خاصة من الفردانية والتي لا يشاركه فيها أحد - إذ أننا إذا حاولنا توصيل إحساس اللون مثلاً إلى الغير - كما يرى جورجياس - بعرضه عليه فإنه لا يمكن التأكد من أن الإحساس المُعَيَّن الذي نلّاه اللون لدى الطرف الأول هو نفسه ذات الإحساس المثار عند الطرف الثاني<sup>(١)</sup>.

خلاصة القول كما يعتقد جورجياس أن اللغة وهي وسيلة التفاهم بين الناس غير مناسبة لإخطار الآخرين عن حقائق الموجودات الخارجية لأن اللغة والوجود دائرتان متخارجتان<sup>(٢)</sup>.

إن جورجياس كان يهدف إلى معارضة فلسفة بارمنيدس ليؤيد المذهب الذي قال به استاده أمبادقليس ولكنه في معارضته لفكر مؤسس الفلسفة الغربية أنكر في نفس الوقت ما ذهب إليه أستاذه كذلك إذ عارض أحادية الوجود وتعددته معا<sup>(٣)</sup>.

ولقد لاحظ بعض المفسرين أن أفكار جورجياس والتي تدعو للدهشة تُعبر عن فلسفة عدمية لكنها ذات قيمة حتى إذا كان هدفها الواضح هو تجربة نوع من العدمية المتناقضة<sup>(٤)</sup>.

ولكن جومبرز بعد عرضه لقضايا جورجياس يعتقد أنه لم يقصد هذه العدمية من إنكار الوجود على الإطلاق. لكنه أراد أن ينكر الوجود في ذاته،

---

(١) Gomperz, Op. Cit., Vo II, P. ٤١٢.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ٧٤.

(٣) أولف جيجن، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية، مرجع سابق، ص ١٦٣.

(٤) أولف جيجن، المرجع السابق، ص ١٦٤.

الأمر الذي أكده بروتاجوراس الذي ذهب إلى استحالة معرفة الشيء في ذاته<sup>(١)</sup> مما نتج عنه نحض المعرفة للموضوعية والمستويات الثابتة والمطلقة على السواء.

إن هذا الوجود الذي أراد جورجياس إنكاره هو الوجود الواحد البارميندي وجورجياس لا يُنكر عالم الحواس -عالم الظواهر - لكنه يضعه في موضع خاص لكل فرد حيث ينكر أن تكون اللغة معبره عن العالم الخارجى ووسيلة ناجحة في توصيل المعلومات.

إن الشغل الشاغل لفكر جورجياس هو الرد على الإيبانيين فهو يحمل على منطلقهم الذي يُنكرون فيه شهادة الحواس ثم يُسلمون بشهادة العقل فأقام هو حججه التي تُفكر فيها الوجود ثم الصلة بين الوجود والفكر ثم استعاد الفكر إلى اللغة<sup>(٢)</sup>.

وقد ذهب آخرون من الدارسين إلى أن قضايا جورجياس التي عرضها معبرا عن نزعة الشك عنده لم تكن تعبر إلا عن موقف ساخر من جانب جورجياس، أو أن هذا الخطاب العظيم أراد أن يُثبت أن استعمال المهارة أو الخطابية يمكن أن يجعل من أكثر الفروض عبثية مقبولا<sup>(٣)</sup>.

ويشير بيرنت إلى صعوبة أن يكون جورجياس قد تمسك بجذبه بأن لا شيء موجود إذا تابعا طريقته ولكن قد يكون السبب أنه أراد أن يوظف الجدل الإللى لكي يحض الفلسفة الإللية ويظهرها بشكل عبثي<sup>(٤)</sup>.

---

Gomperz, Op. Cit., P. ٤١٢.

(١)

(٢) يوسف كرم، المرجع السابق، ص ٦٦.

Burnet, Op. Cit., P. ١١٠.

(٣)

Burnet, Op. Cit., P. ١١١.

(٤)

ويتراءى للباحث أن هذا الرأي يمثل أقرب الآراء إلى طبيعة هذا الفيلسوف الذي نراه متفائرا في محاوره جورجياس لأفلاطون بمهارته في الجدل والنقاش والإجابة عن أسئلة متعارضة في نفس الوقت بشكل ماهر ومقنع<sup>(١)</sup>.

ويرى البعض أن هذا الشك المتطرف الذي يعبر عن وجهة نظر السوفسطائية على لسان جورجياس كان عاملا مساعدا على التقدم العلمي والفكري، فقد كان شكهم ردا عنيفا ضد المعقولة للقوى في الفلسفة الإيلية، ولكنها أثرت في موقف اليونانيين المتأخرين والذي دعاهم الشك الديني أو الاعتقاد الضعيف إلى إنكار الأسباب النهائية.

وتشير كاتلين فريمان إلى أن التأثير الإيلي على السوفسطائية كان قويا ومؤثرا ويمثل فيما ذهبوا إليه من وحدة متطرفة كان لها أثر كبير على الفكر الإغريقي كله، وتعارض هذه الوحدة مع براهين الحواس ومعارضتها لكل للعالم الحسي باعتباره غير حقيقي الأمر الذي كان من شأنه أن يحدث رد فعل عنيف على ذهب السوفسطائية الذي يتصف بالتجريبية والعملية مما جعل بروتاجوراس يأخذ وقتا طويلا لكي يتخلص من تعليم الفضيلة ليضع كتابا له بعنوان On Being في الوجود ضد هؤلاء الذين يعتقدون في وحدة الوجود - كما أن جورجياس في كتابه Not - Being اللاوجود أظهر سيطرته على الجدل الإيلي وتمكنه منه بتحويله ضد مخترعه<sup>(٢)</sup>.

لكن السوفسطائيين العظام لم يستطيعوا فض الأزمة التي فجرتها الفلسفة الإيلية والتي جعلت للمفكر بعدهم مجبرا على الاختيار بين الوجود

---

Guthrie, Op. Cit., P. ٨٥.

(١)

Freeman (Kath), Op. Cit., chap ٤, P. ١٢.

(٢)

والصيرورة، للثبات والتغير، الحقيقة والمظهر<sup>(١)</sup>.

ولقد كان من الصعوبة أن يؤخذ بالرأيين معا الوحدة والتعدد، أو الثبات والصيرورة وحيث أن الأمر من هذه الناحية مستحيل فقد طرح الموسطائية مفهوم للوحدة جاتبا من أجل الأخذ بفلسفة ظاهراتيه ونسبيه وذاتيه إلى أقصى حد ممكن، فالمفهوم الميتافيزيقي عن الجوهر وكل المصطلحات المجردة التي تخرج منه تمثل موضوعا لأفكار متعارضة وهو ما وضح في رد جورجياس في قضايا الثلاث.

وبعد أن اعتقد بروتاجوراس المظهر السلبي للحقيقة باعتبارها تعبر عن وجهتي نظر متعارضتين في كل موضوع فلن الطريق الوحيد الذي ترك لبروتاجوراس هو توجيه اهتمامه إلى التجربة الحسية للإنسان مع تقدير قيمتها وبذلك يتبين كيف يمكن الانتصار على هذا الموقف المتناقض للحقيقة.

هل سينجح بروتاجوراس أم لا ؟ هذا هو موضوع البحث في الأجزاء التالية:

### الإنسان مقياس:

كتب بروتاجوراس كتابا بعنوان الحقيقة Truth لم يتبق منه غير شذره جاء فيها:

الإنسان مقياس كل الأشياء، مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لا وجود ما لا يوجد<sup>(٢)</sup>.

وفي محاولة ثياتيتوس نرى أن أفلاطون يشير على لسان سقراط بأن ثياتيتوس قد قرأ هذه العبارة في كتاب بروتاجوراس والمشكلة التي تنتج من

---

Freeman (Kath), Op. Cit., chap ٤, P. ١٢.

(١)

Plato, Theaet., ١٥٢ a.

(٢)

هذه العبارة هي ماذا يقصد بروتاجوراس بعبارة الإنسان مقياس؟؟؟

ليقصد به الإنسان الفرد بمعنى كل فرد على حده ؟

لم يقصد بالإنسان الإنسان في صيغة الجمع بمعنى الإنسانية، وتبعاً لهذا يكون الإنسان مقياس الحقائق بمعنى أن الحقائق من وضع عقولنا نحن وأن ليس لها وجود في الخارج - وجود حقيقي - بمعنى أن الأشياء في ذاتها فهذا فوق نطاق العقل.

هل يقصد أن الحقيقة ذاتية بمعنى أنها موجودة ولكنها تفرض نفسها من خلال الذات ؟ لم أنها نسبية بمعنى أنها متغيرة للفرد ومتغيرة من وقت لآخر ؟ والواقع أن الاختلاف بين المفسرين حول تفسير هذه العبارة كبير ومُحير، فمنهم من يقول أن بروتاجوراس لم يكن يقصد إلا للتفسير الأول - بمعنى أن الإنسان هنا هو الإنسان الفرد وعلى هذا فالحقائق تختلف بين كل منهم على حده.

أفلاطون يقدم تفسيره لعبارة بروتاجوراس الإنسان مقياس على أساس أن كل فرد على حده مقياس. فما يراه الفرد حقاً فهو حق بالنسبة له وما يراه الفرد باطلاً فهو باطل بالنسبة له كذلك.

فما ينتج في حالة اللون مثلاً - حالة الرؤية - كما يُفسرها أفلاطون فإن ما نصفه بأنه هذا اللون أو ذلك لا يرجع إلى العين التي تصادفه ولا يرجع إلى الحركة التي تصادفها في الشيء المحسوس، بل إلى شيء وسط بينهما وهو خاص بكل مدرك من المدركين على حده.

فوجود أو الحقيقة في هذه اللحظة - لحظة الإدراك - ترتبط بالشخص المدرك فالإحساس بالحالة اللحظية وهي أن الوجود أو الحقيقة في هذه الحالة صادق.

هكذا فإن ما أراه أنا بارد فهو كذلك، وما تراه أنت حار فهو كذلك،

ولا يمكن أن يخطئ أحد الآخر فكلا الطرفين صادق<sup>(١)</sup>.  
وأفلاطون يؤكد على أن ما يعنيه بروتاجوراس بقوله الإنسان هو أن  
الفرد مقياس.

وأرسطو في الميتافيزيقا يشارك أفلاطون فكرة عن بروتاجوراس  
ويرى أن بروتاجوراس يعنيه بعبارة الإنسان للفرد الأمر الذي يجعل الحقيقة  
نسبية بين الأفراد وهو ما يتعارض مع قانون أساسي من قوانين العقل وهو  
قانون عدم التناقض<sup>(٢)</sup>.

وبيرنت<sup>(٣)</sup> يوافق على أن مقولة بروتاجوراس لا تعني إلا أن الإنسان  
الفرد هو المقياس ومنقدا ما يراه البعض من أنه يقصد الإنسان لكل - الإنسانية -  
لأن ذلك على حد قول بيرنت تعبيرا لم يكن بروتاجوراس ليفهمه وأن هذا التمييز  
بين الإنسان كجنس والإنسان كفرد حتى لو كان يفهمه ما كان ليقبله.

ويشير بيرنت إشارة غامضة في الأهمية لأن أفلاطون كما يرى وهو  
للمعاصر لبروتاجوراس لم يدرك هذا المعنى الكلي الذي يقول به البعض،  
ويشير بيرنت إلى أن أفلاطون لم ينفرد بهذا بل إن ديمقريطس نفسه وقد كان  
معاصرا لبروتاجوراس ومن لبناء بلغته ذهب إلى أن بروتاجوراس يقصد  
الإنسان الفرد وكان مستقلا في آرائه عن أفلاطون<sup>(٤)</sup>.

ويعتقد ديورانت في أن تفسير أفلاطون لمقوله بروتاجوراس تفسيراً  
صحيحاً بل إن العبارة معناها انتقال للمعرفة من الموضوع إلى الذات -  
ويرى أنه على يد بروتاجوراس بدأت الذاتية في الفلسفة وليس سقراط

---

Plato, Theaet, ١٦٢ b. (١)

Arist, Metaph, ١٠٠٨. (٢)

Burnet, Op. Cit., P. ١١٥ - ١١٦. (٣)

Burnet, Op. Cit., P. ١١٦. (٤)



ويميزه بعنانيته بالأفكار لا الأشياء التي كانت موضع اهتمام اليونانيين والأفكار عند بروتاجوراس هي عملية الإدراك والإحساس والفهم والتعبير<sup>(١)</sup>.

وتفسير كلمة الإنسان مقياس كما يلاحظ ديورانت معناها أن الحقيقة كلها والخير والجمال أمور نسبية وشخصية وأن الفردية بهذا الشكل قد وجبت لها صوتاً ينادى بها وفلسفته تؤيدها.

ويتفق رسل مع ديورانت وغيره من اللقائين بأن معنى العبارة هو الإنسان الفرد ويرى أنها تعني أن كل إنسان هو مقياس كل الأشياء جميعاً وأنه إذا اختلف الناس فليس هناك حقيقة موضوعية يمكن الرجوع إليها لتصويب المصيب وتخطئ المخطئ<sup>(٢)</sup>.

وهناك من المفسرين من ذهب إلى أن بروتاجوراس كان يقصد بعبارته الإنسان بمعنى الإنسانية أي الإنسان ككل من هؤلاء جومبرز الذي يرى أن بروتاجوراس يقصد هنا الذات المدركة في مقابل الموضوع المدرك، فالوجود يعتمد على مدرك وهو الإنسان بوجه عام في مقابل الأشياء<sup>(٣)</sup>.

ويرى تبريرا لذلك أن نظرية مثل هذه تُرد بها نقض الإيليين في إنكار العالم المصسوس أو التشكيك فيه استنادا إلى قولهم بأحادية الوجود، فإذا كانت الحواس قاصره فإن الإنسان لا يستطيع أن يخرج من ذاته ويُخالف طبيعته ويتعدى قدراته لإدراك الحقيقة ذاتها، ويلزم من ذلك أن الحقيقة لن نحصل عليها إذا رفضنا شهادة قدرتنا المدركة ولا يحق لنا الثقة بها. فمإذا يمكن أن يُدرك إذا شككنا في وسائل إدراكنا وما هو معيار الحقيقة فيما ندرك؟؟ إن ما يلزم عن ذلك كما يرى جومبرز هو أن الإنسان هو المقياس الوحيد لكل حقيقة<sup>(٤)</sup>.

---

(١) ول ديورانت، المرجع السابق، ص ٢١٠.

(٢) برتراند رسل، المرجع السابق، ص ٢١٥.

(٣) Gomperz, Op. Cit., P. ٢١٤.

(٤) Gomperz, Op. Cit., P. ٤١٤.

وتوافق كاثليفريمان على هذا الرأي القائل بأن بروتاجوراس يعنى الإنسان كإنسانيه كجنس وترى أن ما يقصده هو أن ما يراه الإنسان حق فهو حق وتتفق مع جومبرز في أن الوجود يعتمد على وجود مدرك<sup>(١)</sup>.

إن بروتاجوراس ينقل مشكلة المعرفة من الموضوع إلى الذات العارفة فيعد أن كان الطبيعويون يتكلمون عن وجود طبيعى خارجى عن عالم خارجى له وجود العموم لا عن موضوع مائل أمام الذهن أو عن ذهن يدرك موضوعا إلا أنهم لم يتيسروا لهم توجيه النظر إلى الأداء الإنسانية التى يدرك بها للعالم الخارجى، فصل السوفسطائية هذا لعبء وكانوا أول من فتح هذا الباب فأثاروا مشكلة المعرفة.

ويؤيد بعض المفسرين ذلك على أساس أن الفكر اليونانى بوجه عام في الدور السابق على السوفسطائية كان متجها إلى الخارج مستغرقا فيه، أما العالم الداخلى الذي هو مصدر الأخلاق وموطنها والإنسان الذي هو أسمى الموجودات وأكملها فلم يُعْن به، ولقد أشرنا من قبل وقد كانت النفس مُتَبْهِة في العالم مبنوثة فيه بحيث أن النظر إلى المعرفة بهذا الشكل أى إلى أن يصبح قانون العالم أو أصل العالم هو نفسه كأصل والقانون السائد السائد في النظام الإنسانى، لكن الفكر اليونانى ما لبث أن طرأت عليه من التحولات والأحوال ما ساقه إلى الإهتمام بالإنسان وكان السوفسطائيون هم رواد هذه الحركة<sup>(٢)</sup>.

الأمر الذي جعل زيلز يقول إن عبارة شيشرون عن سقراط بأنه أنزل للفلسفة من السماء إلى الأرض ولودعها المدن والبيوت وجعلها

Freeman (Kath), Op. Cit., chap ١١, P. ٤٢. (١)

(٢) عبد الرحمن بنوى، أفلاطون، ص ٢٨.

ضرورية لكل بحث في الأخلاق والخير والشر عبارة تصدق تماماً على  
السوفسطائية التي جعلت هما الأول الإنسان والحياة الإنسانية<sup>(١)</sup>.  
الإدراك:

وعلى الرغم من وجاهة كلا الرأيين المتباينين وأن كل منهما يجد  
صياغته ومبرراته بشكل قوى إلا أنه يبدو أن الأمور تتضح إلا إذا نظرنا  
إلى الإدراك عند بروتاجوراس وعرفنا كيف يتم وبالتالي يمكن لنا أن نحكم  
بصدق رأى لو بوجاهه رأى عن الآخر.

والواقع أنه كما يبدو فإن معظم المؤرخين والدارسين والمفسرين  
يعتمدون على ما جاء في محاوره ثيأتيتوس لأفلاطون عن بروتاجوراس في  
محاولة تفسير مقولته وتطيلها.

وتشير فريمان إلى بروتاجوراس أنه قال وهذا ما ذكره ديوجين  
لاميرتوس أن النفس هي الحواس وقد أشار لاميرتوس إلى أن بروتاجوراس  
قد وضع النفس مكان الصدر.

وهكذا فإن بروتاجوراس يقرر وجود عقل حسي فردي هو الذي عبر  
عنه بقوله إن النفس ما هي إلا الحواس التي في داخلنا تستتار وتستجيب  
للإحساسات والمؤثرات السيكلوجية السارة والمؤلمة للنفس الحواس والغير  
منفصلة عنها مثل العواطف والوجدانات التي تثيرها الإحساسات داخلنا.

ومعنى هذا أن العقل الذي هو الحواس يُشكل مجموعة من الوقائع  
الحسية دون أن يوجد وراءها أى شئ مادي يكون منبعها<sup>(٢)</sup>.

والإنسان هكذا عند بروتاجوراس عبارة عن مادة في حالة سيلان  
وتغير مع كل العالم الموضوعى، وفي الإنتصاب لهذا العالم توجد إمكانية

---

Zeller, Op. Cit., P. ٥٥.

(١)

Freeman (Kath), Op. Cit., chap ١١, P. ٤٥.

(٢)

للحصول على المعرفة - معرفة صادقة - تؤسس على الحقيقة التي يرى  
بروتاجوراس أنها هي، إن الذات المدركة جزء من العالم والذي يكون دائما  
في حالة تغير، وهنا يكون توافق بين الإحساس وموضوع الإحساس وهذا  
يحدث حينما ينجح الإنسان في السيطرة على الأشياء<sup>(١)</sup>.  
كيف يحدث الإدراك إذن:

العودة إلى أفلاطون أن كل شيء في حركة والحركة قد تكون  
سريعة أو بطيئة وطالما كانت بطيئة فإنها تنور في مكانها  
نفسها وفي حدود ما يجاورها فتولد ناتجا عنها، لكن هذا  
الناتج بعد أن يتولد على هذا النحو يصبح أكثر سرعة<sup>(٢)</sup>.

وفي حالة اللون مثلا. بفضل الحركة التي تتم في المكان المتوسط  
بين البصر الصادر عن العين، والبياض الصادر عن الشيء المنتج للون تمتلئ  
العين بالرؤية فهي تبصر عندئذ وتصير عينا مبصرة، وبمجرد أن تلتقي  
العين بالموضوع المناسب يتولد البياض والإحساس به معا، وكلاهما ما كان  
ليوجد ما لم يحدث التقاء بين العاملين المتسببين في حدوثهما - في حين أن  
الفاعل الآخر لإنتاج اللون يمتلئ بالبياض فلا يصبح بياضا بل شيئا أبيض  
سواء كان خشبا أم حجرا أو أى سطح قابل لأن يثلون بهذا اللون.

ويشرح سقراط ذلك بأنه لا يمكن في ظل ذلك أن نتصور أن شيئا  
واحدا يمكن أن يتصف بأنه فاعل أو متفعل إلا بمقارنته أو الإشارة إلى  
الطرف المقابل له، ولا يمكن لشيء أن يكون فاعلا ما لم يتحد بالمتفعل، ولا  
يمكن لشيء أن يكون متفعلا بغير أن يكون له اتصال بالفاعل، وما يكون في  
هذا الاتصال فاعلا قد يظهر في علاقة أخرى جديدة متفعلا.

---

Freeman (Kath), Op. Cit., P. 41.

(١)

Plato, Theaet., 156.

(٢)

والنتيجة أن شيئاً لا يظل على حاله ثابتاً بذاته إنما هو في عملية  
صيرورة دائمة بالنسبة للتغير<sup>(١)</sup>.

ولذا فإن الوجود في نظر بروتاجوراس حد ينبغي حذفه ولأن  
الطبيعة كلها في تغير دائم وميلان وتغير بين أضواء، وعلى هذا لا يمكن أن  
نطلق على شيء صفة معينة بل الصفة المعينة الوحيدة هي انتقاله من الضد  
إلى الضد على هذا فلا يمكن أن يقال عن الشيء إنه كذا It Is بل يقال  
باستمرار إنه يصير كذا It Becomong.

إن أي عمل على ذلك أو واسطة طبيعية سوف يؤثر في المدرك في  
الحالات المختلفة والنتائج لتأثير هذه للواسطة والتي سوف تؤثر فيه سوف  
تكون مختلفة في كل حالة.

فالمنتج الذي هو في حالة الرؤية في مثال سقراط لا يرجع إلى  
عضو الإحساس فنياً ولا إلى الشيء موضوع الحس. فلا هو يرجع إلى العين  
أو الحركة التي تصادفنا بل إلى شيء وسط بينهما، هذا الشيء للوسط كما يراه  
أفلاطون في تفسيره خاص بكل مدرك من المدركين المتحددين<sup>(٢)</sup>.

ويرى بيرنت أن هذا المدرك نسبي إلى الواسطة وإلى المدرك،  
فعندما يكون إيمان إحساس ما فلا بد أن لديه إحساس بشيء وعندما يكون  
هناك حساساً يكون محسوساً لشخص ما، والشخص يكون أو يصير نسبي  
بالنسبة لهذا الشيء وهكذا الأمر بالنسبة للشيء نفسه فالوجود أو الحقيقة مرتبط  
بالحالة اللحظية التي ترتبط بكل من الواسطة التي يكون لها نتيجة،  
فالإحساس بالنسبة للشخص في هذه اللحظة - الوجود أو الحقيقة في هذه

---

Plato, Theaet, ١٥٥ - ١٦١.

(١)

Burnet, Op. Cit., P. ٢٥١.

(٢)

اللحظة - True صانق لأنه الإحساس الذي يشعُر به الفرد في اللحظة<sup>(١)</sup>. ويرى كورنفورد<sup>(٢)</sup> تفسيراً لبعض النقاط المتعلقة بهذه النظرية أن اللون الأبيض مثلاً ليس له وجود أسلماً في أى مكان، وهو خاص بالنسبة للمدرك المفرد من ناحيتين:

أ- فهو خاص بالنسبة للمدرك للفرد لأن أحداً لا يستطيع أن يرى ما أراه بالضبط وهذا يتفق من انتقاد جورجياس للإدراك الحسى.

ب- وخاص لأنه ليس لإثنين من الناس أن يريا ما في الشئ من لون - نفس اللون في نفس الشئ.

ج- وخاص لأن ذلك يمتد إلى الشخص نفسه في لحظات مختلفة لأن العضو الحاس سوف يتغير دائماً.

د- كما أن الموضوع نفسه Sense object ليس له ثبات أى خواص ثابتة لأنه إذا كان ما يحمل من خواص في نفسه فما للحاجة إلى أن يتكيف مع كل شئ جديد.

ويتردد الكسندر كواريه<sup>(٣)</sup> في قبول التفسير الذى يقدمه أفلاطون لمذهب بروتاجوراس فيتساءل إن كان صحيحاً أم لا ؟ وفي وجهة نظره لعل بروتاجوراس كان يُعنى بتعليم مذهباً حسياً لعلم الإنسان أو نوعاً من فلسفة العقل السليم التى تذهب إلى أن الواقعى هو الموجود أو ما يدرك بالحس أو

---

Burnet, Op. Cit., P. ٢٥١.

(١)

Cornford (F.M) Plato's Theory of knowledge, K. Paul, London, (٢)

١٩٣٥, Reprinted ١٩٧٩ ٥th edition P. ٣٨.

(٣) الكسندر كواريه، مدخل لقراءة أفلاطون، ترجمة عبد ١ - عبد أبو النجا، مراجعة د. أحمد فؤاد الأهواني، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، يناير ١٩٦٦، ص ٥٥.

هو موضوع الإدراك الحسى، ويعتقد تفسيراً لهذه النظرية أن بروتاجوراس كان متوجهاً بها على الخصوص ضد التصورات أو الخرافات أو مظاهر السحر الديني لمعاصريه<sup>(١)</sup>.

لكن هذه النظرية تبدو متسقة - كما يترأى للباحث - وامتداداً لصحى لشك بروتاجوراس وجورجياس، فبروتاجوراس حين أعلن شكه تجاه مشكلة الآلهة وقال أنه لا يعرف إن كانت موجودة أم لا فإن شكه لم يتناول وجودها كما يقول البعض، بل تناول معرفة هذا الوجود المُلغز الذي لا يُبين عن نفسه في التجربة الممكنة لدينا والتي نستطيع أن نعرف بها.

بل إن هذا الوجود نفسه - وجود الآلهة - يفصح عن نفسه بطريقة غامضة متناقضة تزيد ذلك الغازا وعموضاً وهو في هذا للتفسير يقبل أن تكون الريح بارده ودافئة كما رأى هيراقليطس من قبل فيما سماه إنسجام الأضداد. لأن الإنسان لا يمكن أن يُسمى ضد مثل الكبير أو الثقيل إلا إذا استدعى ذلك أيضاً ذكر الصغير والخفيف<sup>(٢)</sup>.

وعدم انفصال الأضداد هذا يبدو متسقاً مع الروح السوفسطائية عامة ومع ما يراه بروتاجوراس خاصة من أن في كل قضية أو كل موضوع هناك وجهتين من النظر تعارض كل منهما الأخرى أى أن لكل قضية وجهين متعارضين كل منها صحيح<sup>(٣)</sup>.

وقد كان هيبياس يفخر بأنه يمكن أن يؤدي إليه قضية بعشرة براهين في الليل ثم يُقنّدها بعدها في الصباح بعشرة براهين أخرى كلها صادقة ومقبولة.

---

(١) لكسندر كولريه، المرجع السابق، ص ١٣٥.

(٢) Freeman (Kath), Op. Cit., P. ١٢٢.

(٣) Freeman (Kath), Op. Cit., P. ١٢٣.

لقد قدم أفلاطون تفسيره بصرية بروتاجوراس باعتبار أن الفرد هو المقياس وسقراط يقول في المحاورة إن الرجل يؤكد على عدم وجود مستويات ثابتة أو مطلقة بل إن كل شيء نسبي.

فالوجود في لحظة الإدراك صادق لأنه الإحساس الذي يشعر به في اللحظة لذا فإن ما نراه أنه حار فهو حار، وما نراه أنه بارد فهو بارد، ولا يمكن أن يخطئ أحدهما الآخر فكلا الطرفين صادق.

فإنكار وجود عالم موضوعي - وجود عالم مشترك للجميع كما ظهر من خلال تفسير أفلاطون للإدراك الحسي مع قول بروتاجوراس أن الإنسان مقياس يعني أن لكل منا عالمه الخاص وأن للخطأ في هذه الحالة يتمتع وهذا ما يُعرف بنسبية بروتاجوراس.

ويؤكد تايلور هذه النسبية الواضحة في مذهب بروتاجوراس لأنه يرى أن المفهوم البروتاجوري كما جاء في تفسير أفلاطون في ثياتيتوس يمثل جزءا من نظرية المعرفة لكن العنصر الهيراقليطي يمثل جزءا من نظرية الوجود وهو يمهّد وينبئ بأسس فردية في المعرفة، إن فرض أن عالمي عالم إدراكي عالم خاص بي يوجد فقط بالنسبة لي وأن ليس بذي معنى أن نتعامل عما إذا كان عالمي وعالم الآخر يمكن أن يحتوي نفس الشيء - ليس له معنى سوى نتيجة واحدة كما يقول تايلور - هي أن فعل الوجود هنا ليس له معنى إلا إذا أضاف الواحد إليه تعديل هو أنه كذلك بالنسبة لي To Me وهنا فقط فإن من المؤكد أن المدركات أو الكيفيات أو الخواص المدركة توجد فقط للمدرك الذي يعرفها وهو فقط المدرك لهذه الخواص<sup>(١)</sup>.

---

(١) Taylor (A.E), Plato Man and his work, Methuen, London ١٩٦٣, P.



ويرى أحد المفسرين أنه في رأى بروتاجوراس فمن الممكن التفكير في أى شئ لو في الشئ الذي لا يوجد أو أى شئ ما عدا هذا الذي يجرى في خبرة الإنسان، لأن شئنا ما عدا هو الصحيح.

ويُفسرُ ذلك بمعنى أننا لا نستطيع أن نعرف شئنا ما عدا هذا الذي يقدمه الإدراك لنا لنعرفه لأن الفكر لا يخلق نفسه بنفسه إنه يصنع الشئ الخاص به على أنه موجود، إن فكرنا لا يعمل إلا بوسائل الخبرة والتجربة وبعيدا عنها فإننا لا نستطيع أن نحصل على معرفة<sup>(١)</sup>.

وهذا التفسير يقرب النظرة السوفسطائية من النزعة البرجماتية تماما، فالفكر لا يعمل بمفرده ولكنه يعمل بوسائل الخبرة والتجربة كما نرى عند البرجماتيين.

وتستخدم فريمان هذا التفسير لتصل منه إلى أن الإنسان المقصود في عبارة بروتاجوراس هو الإنسان ككل - المجتمع أو الجنس - وذلك لأن المادة في طبيعتها الأساسية هي وما يبدو موجودا لكل فرد فالكل إذن يمكنه أن يعرف الواقع كما هو وخاصة في حالة التغير طالما أن الإنسان جزءا من هذا التغير وهو يوصف باعتباره المسيطر على التجربة<sup>(٢)</sup>.

وتضيف فريمان تأكيدا لذلك تفسيرا آخر لما قدمه أفلاطون في محاورته عن لحظة للمعرفة عند بروتاجوراس فترى أن فعل للتكشف أو الظهور هو جوهر وجود الشئ والمعنى المقصود لفعل الظهور أو التبدى هو أن يكون الشئ قابل للمعرفة وبالتالي فمن الممكن القول بأن الذات هي المصاحب الرئيسي والضروري للشئ.

---

Freeman (Kath), Op. Cit., P. ٤٧.

(١)

Freeman (Kath), Op. Cit., P. ٤٨.

(٢)

فالوجود يعتمد في إدراكه على وجود مدرك فهو لا يوجد إلا إذا وجد مدرك له يدركه أى ذات تصاحب تكشفه واثباته<sup>(١)</sup>.

إن الشيء المعطى عندما يدخل في تجربه مع شخص ما، عندما نجرب على أساس أنه حلو أو مر أو ما شابه ذلك فإن أحدا ما يجربه أو يتكوفه، يستسيغه أو لا يستسيغه فهو في الحقيقة حلو. لكنه لا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا كان لشخص ما وهكذا. فإن الشيء للمعين يصبح معروفا من خلال تدخل ذات وهي الذات التي بالتأكيد تسيطر على التجربة Master of Experience<sup>(٢)</sup>.

وتفسير سقراط لعبارة بروتاجوراس يبدأ من هذا الإحساس العام بأن المعرفة تأتينا من الحواس التي تتأثر بالعالم الخارجى والتي تمثل وسائل معرفتنا. ويعنى بروتاجوراس بعبارة أن ما يبدو لى حق فهو كذلك وما يبدو لى باطل فهو كذلك فهو صادق أيضا، وما يبدو للآخر حق فهو حق وليس هناك مجال لمناقشة أن كل ما يشعر به الإنسان صادق أم غير صادق فهو صادق دائما.

فالريح تبدو لمقراط بارده وتبدو لثيابتوس دافئة وهي كذلك لكل منهما ومستظل كذلك طالما أن الإنسان مقياس كل شيء، لأن مقراط وثيابتوس ليس لأحد منهما أى أساس يحكم به على الآخر بأنه خطأ لأن كل منهما مقياس وحيد<sup>(٣)</sup>.

ويفرق سقراط في المثال الذي يعرضه عن الريح بين موضوعات الحس والموضوعات المادية. فهناك موضوعين محسنيين هما البرودة بالنسبة

---

(١) Freeman (Kath), Op. Cit., P. ٤٨.

(٢) Freeman (Kath), Op. Cit., P. ٤٨.

(٣) أفلاطون، ثيابتوس، ترجمة أميرة طلمي مطر، ص ٤٧.

لسقراط والدفء بالنسبة لثيأتيتوس وهناك موضوع واحد مادي هو الريح. وقد كان التساؤل هو كيف يحدث أن ينتج احساسه من موضوع واحد ؟ كيف يكون الموضوع الواحد مثيرا الإحساسين مختلفين ؟؟ وهناك فرضين محتملين يمكن وصفهما وهما <sup>(١)</sup>:

إما أن الريح في ذاتها تكون بارده وحارّه، فالولحد يدرك واحده منها والآخر يدرك الأخرى، ويعنى هذا لأننى أكون على معرفة بخاصية من الخواص بالرغم من الآخر يكون على معرفة بالأخرى، ولذا يضيف كلمة To me بالنسبة لى.

والفرض الثانى أن الريح في ذاتها لا هي بارده ولا هي دافئه والخاصيتين الدفء والبروده تمثلان شئ خارجنا ينظم مشاعرنا، مشاعرى عن البروده ومشاعر الآخرين عن الدفء.

ينتج عن هذا أن موضوعات احساساتنا الدفء والبروده لا توجد في الشئ المادى، بل توجد مستقلة ولكنها تكفى إلى الوجود عندما يحدث فعل الإدراك، وبهذا يمكن تفسير عبارة أن الريح بارده بالنسبة لى على أنها لا تعنى إنها بارده في ذاتها ولكنها بعيدة عنى ولكن تعنى أنها تعطىنى شعورا بالبروده.

ويرى كورنفورد <sup>(٢)</sup> أن من المحتمل أن يكون بروتاجوراس قد قال بفكرة أن الريح في ذاتها بارده ودافئه، وإذا ما تبعنا الإشارات التى يقدمها أفلاطون ولتى تشير إلى وعى أفلاطون بالجنور التاريخية للفكرة، فقد ربط بين عبارة بروتاجوراس ونظرية التفكير عند هيراقليطس وكان هيراقليطس قد قال بأن الكميات المتناقضة توجد معا الحار والبارد، النور والظلمه، الخير والشر، وهكذا..

---

(١) أفلاطون، ثيأتيتوس، ترجمة أميرة حلمى مطر، ص ٤٨.

Comford, Op. Cit., P. ٢٨.

(٢)

ونلاحظ في التراث الأيوني أن الإحصاسات يمكن الثقة بها وأن الأشياء هي خليط من الكيفيات المتعارضة مفهومه من خلال الحواس. وقد وقعت المدرسة الإيلية موقفا منفردا متميزا بإنكارها لبراهين الحواس وحقيقة الضداد، ومن ثم ذهبت بأن عالم الحواس عالما وهميا.

وإذا كنا قد عرضنا من قبل أن بعض الآراء ترى أن الفلسفة السوفسطائية كانت ردا على الواحدة المتطرفة التي قال بها الإيليين فمن المحتمل أن يكون بروتاجوراس قد اعتقد أن الحار والبارد يمكن أن يوجد في الشيء دون أن يكون هناك تناقض.

ويورد كورنفورد <sup>(١)</sup> تفسيراً لمبريقوس يرى فيه أن بروتاجوراس قد قال بأن الشيء يتضمن الأساس لكل المظاهر، ولذا فإن الشيء الذي يعتبر مستقلاً يمكن أن يكون هو كل الأشياء التي تظهر لكل الناس، والناس يفهمون أشياء مختلفة في أوقات مختلفة طبقاً لحالاتهم المختلفة، والولد في الحالة الطبيعية يفهم هذه الأشياء في شكل يمكن أن يظهر لشخص عادي والإنسان في حالة غير عادية يفهم ما يمكن أن يظهر لغير العادي.

ونفس الشيء كما يقول لمبريقوس - يمكن أن يتفق مع الأوقات المختلفة للحياة لحالات النوم أو حالات اليقظة ولكل نوع من المواقف والحالات - ولذا فإن الإنسان يبرهن على أنه طبقاً لأقوال بروتاجوراس مقياس كل شيء أي مقياس ما يوجد.

ويرى كورنفورد في تعليقه على ما قاله لمبريقوس <sup>(٢)</sup> Ambricus أنه إذا كان بروتاجوراس يأخذ بهذه الفكرة فإن إطلاق وصف نسبي أو ذاتي

---

Cornford, Op. Cit., P. ٢٨. (١)  
Cornford, Op. Cit., P. ٣٥. (٢)

عليه يصبح من الحضور في محرد العلم لأشياء الحس بالسبب لديه توجد مستقلة عن أى مدرّك الحرارة والبرودة معاً ومع أى خاصية أخرى يمكن أن ندركها في الريح وسوف تشكل الريح في ذاتها - لأن اليونان في ذلك الوقت كانوا ينظرون إلى الكيفيات على أنها أشياء وليست خواص تحتاج إلى شيء آخر لتملكه أو تؤيد به.

ولذا فهو يعتقد أن البناء الذي تصبح فيه الريح في ذاتها لا دافئة ولا بارده حتى تتقابل مع مدرّك يدركها هو بناء يُوضع على يد أفلاطون نفسه يشرح فيه وجهة نظر بروتاجوراس ويعتزم أن ينسبها إلى بروتاجوراس بوصفها النظرية السرية التي علمها لأتباعه.

إن بروتاجوراس بحق ربات الإلهام أو لم يقدم للعامة مجازاً في حين علم الحقيقة لأتباعه<sup>(١)</sup>.

إن هذه في رأى البعض جملة يحاول بها أفلاطون أن يوهم بأن هذا المذهب الذي ينوي شرحه وتصويره من عمل بروتاجوراس على الرغم أن بروتاجوراس لم يكن كما نعرف له مدرسة خاصة<sup>(٢)</sup>.

ويبدو أن ذلك يتفق مع ما أوردناه من قبل عند ديمقريطس وخاصة وأنه قد وجد أننا لا نعرف عن طبيعة الشيء الحقيقية شيء ولكننا كل ما ندركه هو الإنطباعات الحسية الناتجة عن تشكيل الذرات وتحركها في الفراغ، وكان أفلاطون قد ضم ديمقريطس وأمبانقليس وهيراقليطس في التعرض للمقدمات أو للمؤثرات التاريخية في فكرة الإنسان مقياس عند بروتاجوراس. الأمر الذي جعل فريمان تشير إلى إدراك أفلاطون للمقدمات التاريخية لما سماه بروتاجوراس وجهتي النظر المتعارضتين في كل قضية

---

(١) أفلاطون، ثييتيوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، ٥٧٢ أ.

Cornford, Op. Cit., P. ٣٦

(٢)

وهي النظرية التي لم يذكرها في كتاباته وقد نسب أفلاطون إلى بروتاجوراس وجهتي نظر متعارضتين بالنسبة للإحساس.

إن اكتشاف المنطق في التعارض *Logi in Opposition* كما ترى فريمان يؤدي إلى النتيجة التي نقول أن أساس كل شيء المادة وهي لا بد أن تكون في حالة ميلان، وقد كان ذلك في الإحياء الموجود في ذكر سقراط علاقة بروتاجوراس بهيراقليطس وأمبانقليس وإبيخارموس في فقره واحده<sup>(١)</sup>. وعند هيراقليطس نلاحظ أن وجود المتناقضات يحتوى على نفس الموضوع فقد قلده مفهومه عن الكلمة أو العقل *Logos* الإلهي إلى النتيجة القائلة أن ما يبدو بشكل عام للكل هو ما يمكن الاعتقاد فيه لأنه يدرك بواسطة العقل للكل والإلهي وما يبدو للناس بشكل كلي يكون صادقا لأنهم محكومين بالعقل الإلهي.

ومن هذا المنطلق يمكن التوصل إلى النتيجة التي نقول أنه إذا كان العقل موجود بشكل ما في أذهاننا *Is animate in our minds* مثبت في عقولنا<sup>(٢)</sup>. ويسبب وجودها على هذا الشكل. فلا بد لنا جميعا أن ندرك بشكل عقلى على نفس الشاكله وحيث يكون الإدراك فإن الوجود هو الذي يتحدث ويحكم ونحن في هذه الحالة فقط في حضور الحقيقة. وبالتالي فإن الغشل في الإدراك العقلى بنفس الشكل هو برهان على:

إما أن الوجود غير موجود أو أنه لا يكشف عن نفسه أو أن الحقيقة سواء بشكلها النظري أو العملي غير موجوده<sup>(٣)</sup>.  
ويلاحظ الباحث - أنه وإن كان كلام هيراقليطس يمكن وضعه في

---

Freeman (Kath), Op. Cit., P. ٤٧. (١)

Freeman, Op. Cit., P. ٤٨. (٢)

Freeman (Kath), Op. Cit., P. ٣٠. (٣)

تفسيرات مختلفة، لأنه يمكن القول مثلا بأن صراع الضداد يتكشف عن الوحدة التي هي للعقل أو للوجوس، وهذا ما فهمته فريمان كما يوصي تفسيرها، فأشارت إلى أن بروتاجوراس قد أخذ من هيراقليطس المشكلة فقط وهذا معناه أنه قد أخذ أخذ من مذهب هيراقليطس بالقول بالضرورة والصراع بين الأضداد لأنه يرى أن الشيء كما يبدو لى هو كما هو، وكما يبدو للآخر فهو كذلك أى أنه يحمل الضدين معا، فهو كما يبدو ترك الوحدة التي تتكشف من خلال التناقضات والتي يفهمها العقل لى يأخذ ما يتفق مع نزعة المادية الحسية من أن يتراى للفرد باعتباره عقلا حسيا فهو كذلك، فهو يؤكد إذن أنه ليس هناك ما هو بذاته ولا في ذاته.

ويشير أحد الدارسين<sup>(١)</sup> إلى نسبة بروتاجوراس بأن بروتاجوراس الذي تحدث عنه أفلاطون لم يكن يعتقد أن كل حكم صادق. ولكن بشكل مختلف فإن أى حكم صادق بالنسبة للشخص الذي يحكم وهذا الاختلاف هام وحيوى لأنه يبدأ من نقطة نسبة موداما أن كل حكم صادق بالنسبة لمن يصدره.

وهذا معناه أن مذهب الإنسان مقياس عند بروتاجوراس زائف بالنسبة لخصوم بروتاجوراس ولكن ليس بروتاجوراس نفسه.

وينتج عن هذا أن نسبته لا تظهر وكأنها تنحصر نفسها، فموضوعه القائل بأن كل حكم صادق بالنسبة للشخص الذي يحكم ليس معناه أن يعتقد هو بما يعتقد فيه أى شخص أنه صادق بالنسبة لنفسه تماما كما يبدو ذلك بالنسبة للشخص الذي يعتقد ذلك، وذلك لا يتطلب منه أن يوافق على الحقيقة التي يعتقد فيها خصومه على أنه خاطئ، أو كما يعتقد ذلك بصفة عامة.

---

(١) Burnyeat (N.F), Protagoras and Self-refutation Plato's Theatitus (١) (in philosophical review janyary, ١٩٧٦,) P. ١٨٧.

ويرى بيرنيات M.F. Burnyeat أن المناقشة كما تبدو في نص أفلاطون *ignoratio elenchi* وتبدأ من نقطة بدء ذاتية وهي ما لم يتمسك به بروتاجوراس وعاد إلى الموقف النسبي موجلا للنتيجة التي تبدو ضارها وهي أن مذهب الإنسان مقياس خاطئ بالنسبة لخصوم بروتاجوراس<sup>(١)</sup>.  
برجماتية بروتاجوراس:

وكما رأينا فإن أفلاطون وكذا أرسطو يقدمان تفسيرهما لمذهب بروتاجوراس باعتباره مذهباً فردياً فالفرد هو المقياس ويؤكد سقراط في ثياتيتوس بأن بروتاجوراس يؤكد على عدم وجود مستويات عامة وثابتة ومطلقة بل أن كل شيء نسبي.

فالوجود أو الحقيقة في لحظة الإدراك صادق . فالإحساس مرتبط بالحالة للحظية التي يعيشها الفرد، لذا لما أراه أنا حق فهو حق وما يراه غيري باطل فهو كذلك وكلانا على صواب.

ولكن هذا من شأنه أن يخلق اضطراباً فكرياً ونزاعاً عملياً لأنه إذا كان الأمر كذلك . وكل واحد يرى أن ما يعتقد فيه فهو صحيح وما يراه صادق وما يؤمن به فهو حق ، فإننا نكون أمام حقائق ومعتقدات لا حصر لها ولا نهاية لها وخاصة أنه ليس لدى أحد أي مبرر لكي يخطئ الآخر ويزعم أن فكرته أصدق أو اعتقاده أكثر صحة أو أن رؤيته أكثر صواباً.

فإنكار وجود عالم موضوعي ومشترك للجميع يصل بنا إلى تقدير نتيجة هامة هي أن لكل منا عالمه الخاص. وهذه النتيجة لا بد أن تطرح سؤالا هاما حول هذه النسبية المنسوبة إلى بروتاجوراس وبالتالي للمفسطائية ألا تؤدي إلى فوضى في العمل والسلوك ؟



كيف يُحدد الإنسان الأهداف الخاصة التي يمكن أن يسترشد بها ؟  
ولقد كانت هذه التساؤلات هي السبب الأول لكي يُهاجم سقراط هذا  
المعلم الذي يدعى تعليم الآخرين لأنه ما الفائدة من التعليم الذي<sup>(١)</sup> يدعى  
السوفسطائيين للقيام به إذا لم تكن هناك أفكار موضوعية ومقاييس ثابتة ؟؟

ما هو الفرق بين فكرة وأخرى؟ هل فرق في كيف  
الإتطباعات ؟ أم في كمها ؟؟ وعلى أى أساس يدعى البعض

القدرة على تعليم الآخرين؟؟؟

لقد كان التساؤل الذي طرحه سقراط على صديقه في المحاوره  
المعنونه بإسم بروتاجوراس، ماذا سنأخذ من بروتاجوراس ؟  
وكان سؤاله لبروتاجوراس نفسه حين قابله ماذا يستفيد من بجي إليك  
يا بروتاجوراس<sup>(٢)</sup>.

ولقد كانت الإجابات الموجودة في ذلك هو محاولة سقراط كشف  
هذه الحكمة التي يدعى ملكيتها ما هي ؟ لأنه إذا كان ما يراه الفرد صادقا  
بالنسبة إليه وما يراه الآخر صادقا كذلك وكل منهما لا يستطيع أن يخطئ أو  
يشك في صدق معرفة الآخر، فما هي القدرة التي لدى السوفسطائي والتي  
يدعيها إلى حد أن يعلم الآخرين ما يسميه الحكمه ؟؟ كيف يدعى السوفسطائي  
لنفسه القدرة على الحكم وعلى أن يكون لحكم من الآخرين ثم المقررة على  
تعليمهم؟؟؟

إن بروتاجوراس ردا على تساؤل سقراط يتجه بنا إلى الجانب العملي  
البرجماتي من نظريته ولذا فهو لا ينكر وجود الحكمه والحكام ويرى أنهم  
هم المتميزين بين الناس وفي رأيه أن الحكيم هو الذي يستطيع أن يغير من

---

Theaet, ١٦٦b - ١٦٦b.

(١)

Plato, Brot, ٣١٢a.

(٢)

الأشياء بالنسبة لنا بحيث يجعل من الأشياء السيئة التي تظهر لنا سيئة تتحول إلى حسنة ومثال ذلك أن الطعام يكون في فم المريض مراً في حين أنه يبدو للسلیم حلوا ولا يجوز أن نصف أحدهما بأنه خاطئ، أو أن أحدهما أحكم من الآخر، كما أنه لا يجوز أن نتهم المريض بالجهل أو نسلم بأن السليم حكيم لأنه يعنى غير ما يعنيه المريض<sup>(١)</sup>.

إن ما ينبغي أن نفعله في التربية هو إبدال حال بحال أخرى تكون أصلح منها ؟؟ وهذا ما يقوم به الطبيب والسوفسطائى كل منهما بوسائله فالطبيب بأدويته والسوفسطائى بأقواله.

ويُفسرُ بروتاجوراس ذلك بأن رأى وهو ما نفعل به وكل ما نفعل به هو صحيح والميل المتحرف يولد آراء من نفس طبيعته والميول الحسنة تحدث الآراء التي تتناسب معها وقد يصفها البعض عن جهل بأنها أكثر حقيقة من غيرها في حين أنها ليست بأكثر حقيقة أو يقيننا وإن كانت أكثر قيمة.

إن بروتاجوراس يعتقد أنه لا يمكن التفكير في الشيء الذي لا يوجد أو أى شيء ماعدا هذا الذي يجرى في تجربة الولد الإنسان الفرد لأن شيئاً ماعدا هذا هو الصحيح<sup>(٢)</sup>.

وقد فسر البعض كلام بروتاجوراس على أساس أننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً ماعدا هذا الذي يقمه الإدراك لنا لنعرفه لأن الفكر لا يخلق نفسه بنفسه فهو يصنع الشيء للخاص به على أنه موجود، وفكرنا لا يعمل إلا بوسائل الخبره أو التجربه ويعيدا عنها فإننا لا نستطيع أن نحصل على

Theaet., ١٦٦e.

(١)

Theaet., ١٦٤a.

(٢)

معرفة وبدون الإدراكات فإنها تصبح خاوية<sup>(١)</sup>.

والحكيم في نظر بروتاجوراس من يستبدل الضرر من الأفعال بالنافع في حقيقته ومظهره ولنفس السبب يكون القادر على أن يقدم لتلاميذه تربية خصبة مفيدة ويستحق أجرا كبيرا<sup>(٢)</sup>.  
يقول:

الحكماء نجدهم بين المزارعين إذا تعلق الأمر بالنبات  
والأخيار من الخطباء يقدمون للدول الآراء الحسنة بدلا من  
السينة ويكسبونها بأبهي الحال فكل ما يبدو حسنا وجميلا  
للمدينة يبدو كذلك طالما هي تشرعه.

يقول رسل<sup>(٣)</sup> تفسيرا لكلام بروتاجوراس إن أفلاطون في محاوره  
ثيائيتوس يقترح تفسيرا لمذهب بروتاجوراس أن تكون فكرة أفضل من فكرة  
على الرغم من أنه ليس هناك فكرة أصدق من الأخرى.

مثال ذلك: إنه لو كان شخص مصاب باليرقان فإن كل شيء يبدو في  
عينيه أصفر ولا معنى لقولنا أن الأشياء في حقيقتها ليست صفراء إلا أن  
نقول أنها تبدو كذلك بهذا اللون أو ذاك للشخص وهو معاف - ويمكن القول  
أنه لما كانت للصحة أفضل من المرض ففكرة للشخص وهو سليم الصحة  
أفضل من فكرته مع المرض.

فالحكماء إذن عند بروتاجوراس ترتبط بالنفع والفائدة فهناك أفكار  
أكثر فائدة ونفعا من غيرها، وما يبدو للفرد خيرا فهو خير ولكنه في نظر  
الحكيم أو الخبير Expert قد يكون غير ذلك ومهمته هي تعديل الآراء أو

---

Freeman (Kath), Op. Cit., P. ٤٨.

(١)

Theaet., ١٦٣b.

(٢)

(٣) برترند رسل، المرجع السابق، ص ١٩١.

الأفكار الخاطئة باستبدالها بأفكار حسنة مفيدة تكون أكثر صحة.  
فالحكيم بمعنى الموسطائي<sup>(١)</sup> يصبح مرادفا للخبير في المهن  
المختلفة أو للطبيب كما نرى في كلام بروتاجوراس ومهنته هي تغيير الحالة  
العقلية من المرض الى الصحة. وهكذا تصبح معتقداتنا وأفكارنا وأحكامنا  
أكثر صحة وفائدة وليس أكثر صدقا.

كيف يكون ذلك ؟

ما هو معيار لفائدة ؟ ما هو المقياس الذي نقيس به للفكرة المفيدة ؟  
لعلنا إذا وصلنا السير مع بروتاجوراس قد نقف عند هذا المقياس.  
إن المعلم أو المربي لا يستطيع أن يستبدل الآراء الموجودة  
بآراء أصدق منها ولكن بآراء أكثر صحة وأفضل أى آراء  
أكثر نفعاً<sup>(٢)</sup>.

فمثلا الطبيب في حالة مريض الزرقان لا يستطيع أن يستبدل آراء  
المريض بآراء أكثر صدقا لأن حالته تغيرها الحالة العامة للجسدية الصحية  
الراهنه، ولكنه يستدعى لتغيير هذه الحالة لأن المتفق عليه أن الإدراكات في  
الحالة الصحية أفضل، بمعنى أنها تنتج لذه أكثر أو فائدة أكثر.

وشبيه بموقف الطبيب موقف الموسطائي أو المعلم فعمله هو تغيير  
الحالة العقلية من الحالة المرضية إلى الحالة السوية حتى تصبح أفكارنا  
ومعتقداتنا ووجهات نظرنا أكثر صحة، هذا على الرغم من أنها قد تكون  
ليست أكثر صدقا<sup>(٣)</sup>.

---

Cornford, Op. Cit., P. ٤١.

(١)

(٢) ثيليتيوس، ترجمة أميرة حلمي مطر، ١٦٢ ب.

Theaet, ١٦٧b.

(٣)

ولكن أكثر صحة وفائدة قد ترك غامضا فيما بين أيدينا من نصوص لو أن بروتاجوراس لم يُشر إليه إشارة مباشرة ولكننا يمكننا أن نرى هذا من خلال حديثه في محاوره بروتاجوراس وثيلايتيتوس وهما للمحاورتين الرئيسيتين اللتين يمكن الاعتماد عليهما في استخلاص مذهب بروتاجوراس. فقد واجه كورنفورد هذه المشكلة وأشار بغموض التعبير الذي استخدمه بروتاجوراس ولكنه رأى أن للتفسير الممكن لذلك هو أن الأفكار الصحيحة والمفيدة لا تكون إلا باعتبار الأغلبية على أساس أن هذه الأغلبية هي المقياس للأغلبية.

وقد لاحظ سقراط ذلك وعلى لسانه قدم أفلاطون نقده اللاذع حين ذهب إلى أن الأغلبية إذا كانت المقياس ورفضت موقف بروتاجوراس فإن بروتاجوراس حينئذ يقع في تناقض<sup>(١)</sup>.

وينحاز تايلور<sup>(٢)</sup> إلى الرأي الذي يجعل من بروتاجوراس برجماتيا ويفسر عبارته بشكل اجتماعي عملي فيرى أن ما يعتقد الفرد ويمارسه بشكل فعلي هو معتقد صحيح مثله مثل كل المعتقدات الأخرى، بعض طرق التفكير تُعد أفضل من غيرها - وذلك يتفق مع أن الطريق المفيد للإدراك والتفكير هو الذي يتفق مع إدراك وتفكير البيئة الاجتماعية التي يعيش فيها الإنسان حيث أن هذا الاتفاق بين الفرد وبيئته هو الذي يجعل الفعل ممكنا<sup>(٣)</sup>.

وهذا يعني أن تايلور يفسر منطق بروتاجوراس على أساس أن الفرد لا بد أن يتكيف مع البيئة الاجتماعية المحيطة به، على أساس أن ما يراه مجموع الآخرين أو الأفراد هو ما يمكن أن يُمثل حقيقة الشيء على أساس أن

Cornford, Op. Cit., P. ٤٨. (١)

Taylor (A.E) Op. Cit., P. ٣٣٣. (٢)

Taylor (A.E) Op. Cit., P. ٣٣٣. (٣)

كل واحد يرى مظهر مختلف، وهذا ما سبق أن اشرنا إليه من خلال تناول المقدمات التاريخية لفكرة بروتاجورس يربطها بمقولة التغير الكامل عند هيراقليطس والإدراك الحسى عند ديمقريطس.

فالتمركز في الذات والوحدة الخاصة بالفرد بمعنى أن يكون مركزا حول إدراكاته ومعتقداته يضعه في مستوى الإنسان الشاذ ويجعل للتعاون بينه وبين الآخرين مستحيلا.

ولذا فمعنى العبارة التى يقولها بروتاجورس - في رأى تايلور - انه على الرغم من فكرة العام - أى وجود عالم عام - هي محض خيال لكنه الخيال اللازم والضرورى من أجل الحياة<sup>(١)</sup>.

لذا فإن عبارات بروتاجورس المختلفة والتى تجئ على لسانه في المحاوره المعنونه باسمه تكئى برهانا على فهم تايلور فالفرد عليه أن يأخذ بما يسير في المجتمع من نظم وتقاليذ وعادات وقوانين باعتبارها صحيحة لهذا المجتمع طالما ظل يأخذ بها، ويبدو أن معنى أن تكون الأفكار أو فائدة معناها اتفاقها مع القوانين التى يأخذ بها المجتمع لأن المجتمع في هذه الحالة هو الذى يوفر للفرد أكبر قدر ممكن من المنافع والمتع والملاذات التى يرغب فيها للفرد - طالما أن الخروج على هذه القوانين والعادات قد يُعيد الفرد إلى حالته للشاذة - وهي نفسها القوانين التى تُساعد على تقدم الأفراد إلى الحالة الإنسانية والمدنية في سبيل التطور إلى الأفضل وهذه النظرة النفعية والمرتبطة بالنمسية نجد لها آثار كثيرة عند الموصطليين الآخرين غير بروتاجورس وجورجياس والذين وضعوا الأسس النظرية للنزعه وعلى سبيل المثال.

## بروديقوس<sup>(١)</sup>:

تظهر نزعة بروديقوس النفعية في نظرنه للفضيلة والتي عبر عنها  
بأسطورة هرقل والتي وردت على لسانه ونكرها إكسينوفون في مذكراته<sup>(٢)</sup>.  
وملخص القصة أنه عندما كان هرقل يتقدم من سن الصبا إلى سن  
الرجولة أي الفترة التي يبدأ الشباب فيها لاختيار حياتهم إما بالمسير إلى الخير  
أو في طريق الشر يتجه هرقل إلى مكان منعزل وجلس مستغرقا في حيرة  
بين أن يختار أحد الطريقتين وإذا بالمرأتين تتقدمان نحوه تمثل إحداهما الفضيلة  
والأخرى الرذيلة وعرضت عليه للمرأة التي تمثل للرذيلة صورا من حياة  
الترف والعبث بينما عرضت الأخرى - الفضيلة صورة من حياة الجد  
والتعب وعلى الرغم من إغراءات الرذيلة فقد اختار هرقل حياة الفضيلة<sup>(٣)</sup>.  
والفضيلة تبين أن الطبيعة لا تُعطى شيئا للإنسان دون كدح وجهد  
فإذا كنت ترغب في التمتع بطف الآلهة فعليك بعبادتها، وإذا كنت ترغب في  
لكساب الأصدقاء فعليك بخدمتهم، وإذا كنت تريد الحصول على إعجاب  
جميع اليونانيين فعليك أن تكون صاحب فضل على كل اليونان، وإذا كنت  
قلقا من جهة نحو الأرض فعليك بفلاحة الأرض، وإذا كنت تعتقد أنه يمكن  
أن تنرى من قطعان الماشية فعليك بالاعتناء بها، وإذا كنت ترغب في أن  
تريد من وسائل الحرب وتضمن حرية أصدقائك وتقهر أعدائك فعليك أن  
تتعلم فنون الحرب<sup>(٤)</sup>.

---

(١) بروديقوس من قبач بروتيجورس، وكان يدين باراته ويدعوا إلى القول بنسبية  
الأشياء وأن الإنسان مقيل الأشياء جميعا وهو الدليل الوحيد على وجودها وعدمها.

(٢) أحمد فؤاد الأهواني، المرجع السابق، ص ١١٦.

(٣) أحمد فؤاد الأهواني، نفس المرجع، نفس الصفحة.

(٤) Freeman (Kath), Op. Cit., P. ٢٥٦.

(٤)

ومن الملاحظ في هذه القصة أن بروديقوس يجعل الفضيلة تُعيد على أنها لا تُدفع ولكنها ستعرض الأمور كما هي في حقيقتها وكما صاغتها الآلهة أى الطبيعة.

ويعتقد د. الأهواى<sup>(١)</sup> أن مغزى القصة متضمن في أن الحياة النافعة تقوم على العمل لا على طلب الميزات وفي ذلك خير للفرد وصلاح المدن وإن المرء ينبغي أن يؤثر الخير على الشر.

وتتفق وجهة نظر د. أميرة مطر<sup>(٢)</sup> مع النظرة السابقة على أساس أن السطورة رمز يصور به بروديقوس الطبيعة الإنسانية التى يتنازعها الخير والشر ولكنها تهتدى بفطرتها السليمة أى بالطبيعة إلى مثل هذا الاختيار وعلى ذلك تكون الطبيعة هي التى تهدي إلى الفضيلة وإلى الخير لأن هرقل في عزلته يمثل الإنسان في حالته الفطرية وتمثل أخلاقه أخلاق الفطرة والطبيعة.

وتعتقد كاتلين فريمان أن بروديقوس كان يقصد الصعوبة المتضمنة في أن يصبح الإنسان فاضلا والتي تبرز من ضرورة أخذ قرار عن ماذا يمكن الحصول عليه من وسائل المعرفة بالفضيلة وهذا الدافع مهم جدا للشخصية الإنسانية وكان بروديقوس يقصد بهذا الشكل الذي صاغ فيه الأسطورة معنا آخر غير معنى القوة فالفضيلة التى تقبل التعليم شيئا لأبد أن يكون ذا وحده ولذا فمن الممكن للنظر إليها باعتبارها مقولة عالمية من خلال العمل الذي يجعل جميع التجارب ساره. فأرى الفضيلة تظهر نفسها وكأنها تُعطى نفعا خاصا لكل للتجارب فهي تعيش مع الآلهة وتعيش مع الناس لأفضل وليس هناك عملا نبيلًا لا من الناس ولا من الآلهة يتم دون موافقتها

---

(١) أحمد فؤاد الأهواى، فجر الفلسفة اليونانية، ص ٩٥.

(٢) أميرة حمة مطر، المرجع السابق، ص ٩٤.



فهي الشريك المحب للذين يعملون والحارس الأمين لمنازل الأساتذة والمساعد العنيف للعبيد، وأفضل المشاركين في أعمال السلام وحليف في أعمال الحرب وتابع كامل للصدقة<sup>(١)</sup>.

وقد امتدت هذه النظرة العملية والنفعية عند بروديقيوس ظهرت في بحثا عن أصل نشأة فكرة الآلهية عند الإنسان وتطورها، فقد أشار إلى أن الإنسان آله الأشياء الطبيعية التي يستفيد منها واعتقد أن هذه الموضوعات تُمارس تأثيرا أكثر دولما ونفعا في الحياة الإنسانية ولذا تجد الاحترام والتبجيل، فقد عبد الأسلاف الشمس والقمر والأنهار والينابيع وكل شيء نافع، وأشار إلى أن قدماء المصريين قد عبدوا نهر النيل وعده إلهها وسمى للقماء الخير ديمتير، والخمر يونيسوس، والماء بوزيدون، والنار هنيامستوس، وكذلك ما هو نافع للإنسان، وأضاف بروديقيوس إلى هذه القائمة بعض منتجات الحقول وتروا له أن سائر العبادات والأمرار تتصل بالزراعة وما فيها من منافع ولهذا نشأت الآلهية عند استقرار الإنسان في الأرض وتعلم الزراعة<sup>(٢)</sup>.

وقد جعلت هذه النظرية بروديقيوس يصل إلى رأى مؤداه أن الأدعية والصلوات والقرايين إن هي إلا مظاهر سطحية كاذبة ولأنها أعمال يشوبها طابع للنفاق<sup>(٣)</sup>.

ولكن جومبرز يشير إلى أن هذا النقد الذي يثبته بروديقيوس في كتابه عن الآلهة يتناول للمعتقد الشعبي ولم يكن يحترم به تعريه للكون مما يحتويه من الوهية<sup>(٤)</sup>.

---

Freeman(Kath), Op. Cit., ٢١٨-٢٢٠.

(١)

(٢) أميره حلمي مطر، المرجع السابق، ص ٩٥، ونظر، محمد علي أبو ريان، المرجع السابق، ص ٧٥.

(٣) محمد علي أبو ريان، المرجع السابق، ص ٧٦.

Comperz, Op. Cit., P. ٤٢٥.

(٤)

ونظر :

Freeman (Kath), Op. Cit., P.

## أنطيفون:

وقد أدى الاتجاه الحسى التجريبي والذي ساد لدى الموفسطائية إلى اتجاهات أخرى عملية تقوم على الفصل بين الطبيعة والعقل والاحتكام إلى منطق الطبيعة الأمر الذي أدى إلى ظهور نزعة إنسانية تدعو للمساواة بين الناس ومن أشهر المنادين بهذا الاتجاه أنطيفون.

ففى كتابه الحقيقة بدأ أنطيفون بنظرية المدرسة الإيلية من أن جميع الأشياء واحد وأن الأشياء الكثيرة ليس لها وجود حقيقى فهو يفصل بين عالم الحس وعالم الحقيقة، والحقيقة عنده هي المادة لا الصورة، مثال ذلك السرير الخشبى يتركب من مادة هي الخشب ومن صورة هي الهيئة التى عليها يكون السرير. وأنطيفون يرى أن الحقيقة موجودة في المادة فقط ويبرهن على ذلك بأنك إذا غرست سريرا في الأرض وتصورت أنه ينمو كما تنمو الشجرة فلن ينمو سريرا بل خشبا فالخشب هو الحقيقة أكثر من صورته العرضية مادامت الطبيعة الخشبية باقية والصورة تزول وتختفى<sup>(١)</sup>.

وإذا كانت الحقيقة كما يشير د. أهوانى عند أنطيفون المادة فلا بد أن ذلك يتوافق مع ما يشير إليهيروناتجوراس من الإدراك الحسى هو الإدراك الوحيد المستطاع وأن الأشياء تصبح حقيقة من خلال خبراتنا الحسية والإدراكية<sup>(٢)</sup>.

ومن هنا تطلق أنطيفون لكى يُفسح مجالا كبيرا في كتاباته لقوانين الطبيعة وفي الفصل بين الطبيعة والقوانين الوضعية باعتبار أن هذه القوانين الطبيعية هي التى يجب أن يتبعها الأفراد<sup>(٣)</sup>.

---

(١) أحمد فؤاد الأهوانى، المرجع السابق، ص ٢٩٣.

(٢) Plato, Theaet, ١٦٥b.

(٣) أحمد فؤاد الأهوانى، المرجع السابق، ص ٢٩٤.

يقول في كتابه الحقيقة:

العدالة هي عدم اعتداء المواطن على شرائع المدينة التي يعيش فيها، فإذا كان الأمر كذلك فافضل سبيل يسلكه المرء موافقا للعدالة أن يخضع للنواميس المدينة في حضرة الناس، وأن يخضع لأوامر الطبيعة إذا كان بينه وبين نفسه لا يشهده أحد، ذلك لأن الشرائع مكتسبة طارئة وقوانين الطبيعة لا غنى عنها موروثه، ولأن الشرائع تُفرض بالرضا لا بالنمو الطبيعي، والأمر في القوانين الطبيعية بالعكس، فإذا اعتدى إنسان على شرائع المدينة ولم يشهده أحد فرض هذه الشرائع نجا من الفضيحة والعقاب، أما إذا اكتشف أمره فإنه يقع تحت طائلتها.

وليس الأمر كذلك في قوانين الطبيعة لأنه إذا خالفها فإن يخفُ شرها حين يتخفي من الناس وإن يزيد إذا رآه جميع الناس وذلك لأن الضرر الذي يصيب لا يرجع إلى آراء الناس بل إلى حقيقة الحال<sup>(١)</sup>.

إن نواهي الشرع ليست أوفق للطبيعة وأقرب إليها من الأوامر التي تحت الناس عليها، والدليل على ذلك أن الحياة والموت طبيعيان وتكتسب للحياة من الأمور للنافعة للناس وتجلب للموت من الأمور الضارة<sup>(٢)</sup>.

ويضع باركر أنطيفون من بين الذين يقولون بمذهب المنفعة مفسرا عبارته على أساس أنه بالطبيعة يرغب الناس في الحياة وعلى ذلك فالطبيعة يرغبون في الأشياء للنافعة للحياة والأشياء التي تجلب للذو هي أشياء نافعة

---

(١) أحمد فؤاد الامواني، المرجع السابق، ص ٢٩٤.

Barker, (E.) Op. Cit., P. ٩٦.

(٢)

للحياة، فبالطبيعة يُطلب الأشياء التي تجلب اللذة ولكن الطبيعي هو الحقيقي ولذلك فإن اللذة إذ هي نافعة بالطبيعة لأنها تنفع الحياة التي هي مرغوب فيها بالطبيعة فهي نافعة للحياة<sup>(١)</sup>.

على أن القانون في نظر أنطيفون لا يسلك هذا الطريق فهو يعتبر أن بعض الأشياء نافعة وبعضها ضار على الرغم من أنها بالطبيعة أو بالحقيقة نافعة وكما يقول أنطيفون:

لكن الأمور النافعة بالطبيعة في نظر الشرائع قيود على الطبيعة والأمور النافعة بالطبيعة حرة فالأشياء التي تؤلم لا تقيد الطبيعة عند النظر الصائب أكثر من الأشياء التي تجلب اللذة وكذلك التي تؤدي إلى الفرح ليست أكثر من التي تُقضى إلى الحزن، وذلك لأن الأشياء المقيدة هي التي لا يجب أن تجلب الضرر بل النفع<sup>(٢)</sup>.

فأنطيفون كما يبدو من النص يرى أن النظر الصائب يجعل الأمور متساوية، أي أننا إذا نظرنا إلى الأشياء بشكل عقلي تبنت لنا الأمور على درجة واحدة فلا فرق بين ما يجعلنا نفرح أو ما يجعلنا نحزن، أي أن القانون وهو نتاج العقل البشري يقيد الأمور فلا تتميز على الرغم من أن هذه الأمور الطبيعية حرة ونافعة.

وكما يشير باركر فمثلاً القانون يمنع السرقة مع أن السرقة<sup>(٣)</sup> نافعة لأنها تساعد المرء على الحياة، كذلك فإن القانون يعتبر بعض الأشياء نافعة لأنها تساعد المرء وهي في الحقيقة غير نافعة. فالقوانين تجعل الحياة كئيبة

---

Barker (E.) Op. Cit., P. ٩٧. (١)

Barker (E.), Op. Cit., P. ٩٧. (٢)

Barker (E.) Op. Cit., P. ٩٧. (٣)

فقيره ،فهي تمنعنا من أن نعتدى على الآخرين وعلى الأكثر تسمح لنا أن ندافع عن أنفسنا من تعدياتهم، إنها تمنعنا من أن نفعل الشر مع أبائنا على الرغم من أنهم يفعلون الشر بنا بل نقابلهم بالخير .

والسبب في ذلك هو أن أنطيفون يرى أن أحكام الطبيعة فطرية وأن أحكام للقوانين موضوعه مصنوعة، فأحكام القوانين تنشأ بالإتفاق لا بالطبيعة بينما الأمر على العكس من ذلك لقوانين الطبيعة<sup>(١)</sup>.

وقالت هذه النظره التي تميز بين قوانين الطبيعة وقوانين العقل أنطيفون إلى الدعوه إلى المساواه بين الناس والتخلي عن العنصرية التي كانت سائدة عند اليونان والفرقة بينسيد وعبد وأصل كريم وأصل وضع، بين اليونان والبرابره فيقول:

إننا نحترم أولئك الذين ولدوا من بيت عريق ولمجدهم، أما الذين لم ينشأوا من أصل نبيل فلا نحترمهم ولا نمجدهم وفي هذه الحالة لا يتصرف أحدنا بالنسبة لأحدنا الآخر تصرف للمتحضرين بل المتبربرين مادامت الطبيعة قد حبت جميع الناس بنفس المواهب من جميع الوجوه سواء كانوا يونانيين أم برابره، وفي مقدور للناس جميعا ملاحظة قوانين الطبيعة للضرورية لساخر البشر فلا يختص أحدنا بأى مزيه من هذه القوى الطبيعية اغريقيا كان أم بريريا، فنحن جميعا نستشقى الهواء من الأكف وكلنا نتناول الطعام باليد<sup>(٢)</sup>.

وإن كان هناك من يشكك في أن هذه الدعوة تمتد إلى غير اليونانيين فقد ظل اليونان ينظرون للشعوب الأخرى على أساس أنها شعوب بربرية

(١) أحمد فؤاد الأهواني، فجر للفلسفة اليونانية، ص ٢٩٤.

(٢) أحمد فؤاد الأهواني، المرجع السابق، ص ٢٩٥.

مختلفة عنهم في التطور والحضارة والفكر<sup>(١)</sup>.

والناحية العملية تظهر عند هيبياص في التفرقة بين الطبيعة والعرف في الأخلاق فهو يدعو إلى العودة إلى الطبيعة باعتبارها ضد العرف أو القوانين ويقول:

إنى افترض أنكم أقرباء ورفقاء ومواطنين بالطبيعة لا بالقانون، لأنه بالطبيعة يكون الشبيه قريباً للشبيه أما القانون فهو مُستبد بالناس يكرها على أمور كثيرة ضد الطبيعة<sup>(٢)</sup>.

وتشير د. أميره حلمى مطر<sup>(٣)</sup> إلى أن هيبياص يسير فى نفس الإتجاه الذى سار فيه أنطيفون حتى يصل إلى القمة، فهو يؤكد الفكرة الرئيسية التى كانت توجه الفلاسفة الطبيعية الأيونية أن تعتمد دراسته للأخلاق والسياسة على معرفة بطبيعة الكون والأشياء فالطبيعة هي التى يجب أن تُحدد معايير السلوك الإنسانى.

وما ورد عن هيبياص في مذكرات زينوفون<sup>(٤)</sup> يؤكد نزعة الطبيعة والحديث الذى دار بينه وبين مقرط فى هيبياص<sup>(٥)</sup> الأصغر يؤكد موافقته على أن هناك قوانين غير مكتوبة ليست من وضع للبشر ولكنها من وضع الآلهة أو هي بالطبيعة ويأخذ بها البشر في كل مكان.

ويعتقد جنرى أن القوانين غير المكتوبة عند هيبياص هي القوانين التى نلاحظ في كل بلد وقد وضعت عن طريق الآلهة وأولها القوانين التى

---

(١) Freeman (Kath), Op. Cit., P. ٢٥٧.

(٢) أميره حلمى مطر، المرجع السابق، ص ١٣٢ .

(٣) أميره حلمى مطر، المرجع السابق، ص ١٣٢.

(٤) أحمد فؤاد الأهواني، المرجع السابق، ص ٢٩٥.

(٥) Plato, lesser Hippias, ٣٦٦ b.

ندعو إلى عبادة الآلهة وأولها القوانين التي ندعو إلى عبادة الآلهة واحترام  
الوالدين<sup>(١)</sup>.

وهيباس يعتقد أن القانون الوضعي يُناقض في تشريعاته مطالب  
الطبيعة البشرية ويشبهه بالكتاتور أو الطاغية المُستبد ومعنى ذلك أنه يرى  
أنه في القانون جانب العنف والبطش الذي يفرض إرادته قسراً على الطبيعة  
فتُحس الطبيعة بضغط لأنها لا تجد فيه ما يلبي نداءها وما يُسائر منطقها ولذا  
يرى أن القانون الطبيعي الذهبي هو إلهي يجب أن يُتخذ كمقياس للصِّحاح  
على ضوءه القانون الوضعي الذي هو بشري<sup>(٢)</sup>.

وهذه النظره إلى القانون الوضعي والقانون الطبيعي دعت هيباس  
ينظر إلى حدود أبعد من حدود دويلات المدينة الإغريقية ويتطلع إلى مجتمع أسمى  
عالمى يضم بين جنبيه جميع البشر كمواطنين لأمة واحدة وهي فكرة للمواطن  
العالمى أو للقومية العالمية التي بدأ الإحساس بها يظهر في ذلك الوقت<sup>(٣)</sup>.

فقد يمكن القول بأن هيباس قد دعا إلى تحرير العبد من سلطان سيده  
وإلى مساواة اليونانى والبربرى، وإلى ضم جميع البشر في رابطة أخويه  
واحدة وقد رأى أن الطبيعة هي الكفيل بتحقيق هذه القيم الأخلاقية أما القانون  
الوضعي فهو على العكس من ذلك يعامل البشر في قسوه وعنف تطيح بهذه  
القيم<sup>(٤)</sup>.

ويقال أن هيباس كان يعلم الإكتفاء للذات كهدف أخلاقي ومثال ذلك  
أنه كان يُفاخر بأن كل ما يلبسه ويرتديه ويتطلى به من صنع يديه كما يُشير

---

(١) Guthrie, Op. Cit., P. ١١٩.

(٢) Barker (E.) Op. Cit., P. ٢٥٧.

(٣) Zeller (E.) Op. Cit., P. ٨٦.

(٤) أحمد فؤاد الأهواني، المرجع السابق، ص ٢٩٧.

أفلاطون<sup>(١)</sup>. ولكن لم يكن معنى هذه الدعوة إلى أن يتحرر الإنسان من الحاجات فلم يكن هيبياس يقصد ذلك بل كان يقصد الدعوة إلى الكفاح لمحاولة الإنسان أن يستقل في حاجاته عن الآخرين وذلك بأن يضع بنفسه كل ما يحتاج إليه<sup>(٢)</sup>.

إن يتضح مما سبق أن السوفسطائيين قد نظروا إلى الحقيقة على أنها نسبية ومتغيرة، فما يراه الإنسان حق فهو حق بالنسبة له وما يراه غير ذلك فهو كذلك، وقد يرى الإنسان الشيء حقا في وقت وقد لا يراه كذلك في وقت آخر.

وذلك من مطلق أن الإدراك الحسى هو الإدراك الوحيد للمتاح للإنسان كما يشير بروتاجوراس وفي هذا الإدراك يتغير الشيء من شخص لشخص ويتغير من وقت لآخر لأن الطبيعة متغيرة على الدوام.

ولكن السوفسطائيين اتجهوا اتجاها نفعيا في فلسفتهم بالقول بأن هناك فكرة أفضل من فكرة فقد ارتبطت الفكرة بمنفعتها وفائدتها. وعلى الرغم من أن هذا المعنى غير واضح تماما عند بروتاجوراس إلا أنه يبدو - كما يظن الباحث - أنه يعنى الفكرة التى تكون لكثير نفعاً وتجلب إشباعاً أكثر للفرد، على أن يكون ذلك متفقاً مع ما يراه الأغلبية من الناس.

وإن كان هناك جانب تجريبي قد أشار إليه بروتاجوراس حين أشار أن الفكرة الأفضل هي فكرة الطبيب والمزارع إذا كان الأمر يختص بالطب أو الزراعة.

وهكذا فإن الفلسفة الفردية النفعية التى وصفها السوفسطائيين تحاول إيجاد جانب اجتماعي في القول بالتكيف مع البيئة أو المجتمع أو ما يقوله الأغلبية. للواضح في هذه الفلسفة أنها قد قلبت الأمر الذى ساد في للفلسفات

---

Plato, lesser Hippias, ٣٦٨ c.

(١)

Zeller (E.) Op. Cit., P. ٨٥.

(٢)



السابقة عليها، فبعد أن كان الإنسان يجتنب معرفته من خلال الطبيعة فقد أصبح ينظر إلى الأشياء من خلال ذاته، الأمر الذي أكنته الفلسفة أو النزعة السوفسطائية بالمقولة الشهيرة الإنسان مقياس فهي تنظر إلى الإنسان باعتباره في مواجهة مع الطبيعة، ولذا فإن كل ما يُدرِكُه الإنسان فهو حقيقى وما يغيِبُ عن إدراكه فهو غير حقيقى فهو المقياس لكل حقيقة من شأنها أن تساعد على السيطرة على البيئة وتغييرها لصالحه ولحسابه الخاص.

### تأثير السوفسطائية:

لقد أثار السوفسطائيون الشك في كل القيم وكل معرفة ويشير زيللر إلى أنهم قد أثاروا المشاكل بشكل أكثر مما قدموه من حلول فأصبحت الحاجة ماسة لإثبات إمكانية قيام العلم وإمكان وجود للمعرفة مستقل عن أفكار الإنسان غير المألوفة وإمكان الوقوف على مبادئ ثابتة في أعماق طبيعة الإنسان نفسه. فقد السوفسطائيون للمعرفة دفع إلى البحث في هذا المجال وإلى الحاجة إلى وضع نظرية في المعرفة.

وقد كان ذلك من جراء نظرتهم إلى الإنسان أو النفس البشرية باعتبارها مجموعة حواس تخضع للتغير والتحول فلم يحاولوا النظر إلى أوجه السلوك المختلفة والبحث فيما وراء هذا الاختلاف عن الأوجه المشتركة وكان حديثهم عن الذاتية في المعرفة ولم يدركوا المبادئ العامة التي هي قاسم مشترك عند الجميع فانتهوا بالفكر اليونانى إلى فرص عقلية تنادى بفردانية متطرفة.

ولم يكن قولهم أن المعرفة شئ نسبى سببا في حمل الناس على التواضع كما يجب أن يكون، بل إنه أغرى كل إنسان بأن يتخذ من نفسه معيارا يقرر به جميع الأشياء فأصبح كل شاب نابِه يحس بأنه خالق بأن يحكم على القانون والأخلاق الذي يسير عليه بنو وطنه وأن يرفضه إذا لم يفهمه

أو يعجبه ثم يصبح بعد ذلك حرا في أن يبرر رغباته حسب ما يراه بعقله ويقول أنها فضائل النفس التي تحررت من رق القانون<sup>(١)</sup>.

وكما أنه لابد في كل حضارة أن يحين الوقت الذي يتحتم فيه بحث الأساليب القديمة من جديد إذا أُريد أن تتكيف الحضارة نفسها لكي توائم التغيرات الاقتصادية التي لا يُستطاع مقاومتها فهكذا كان السوفسطائيون أداء هذا البحث، لكنهم عجزوا عن أن يضعوا السياسة المؤدية إلى هذا التكيف ولم يطل عمرهم ولم يكونوا يعيدى النظر في تفكيرهم حتى يُقيموا نظاما جديدا بدل النظم التي قوضها العقل بعد إنطلاقه من عقاله.

لقد كانت القيمة الأساسية للسوفسطائيين أنهم وضعوا كل شيء موضع النقد ولم يقبلوا شيء إلا على أساس عقلى إنسانى، فاثاروا بأرائهم الحافز القوي إلى بذل الجهد لاقامة المعرفة على أسس ثابتة تقف أمام هذه الفوضى الفكرية والفرادية المتطرفة التي اشاعها هؤلاء المعلمين الجواله.

ومهما قال الناقدون لفلسفة السوفسطائيين فلا سبيل إلى إنكار أن عصرهم كان عصر نهضة<sup>(٢)</sup> فكريه كهذه النهضات التي تجيء في التاريخ على فترات متباعدة والتي يظهر أنها تتبع عهودا تنشط فيها الفلسفة والعلوم فقد جاء السوفسطائيون بعد تلك المرحلة التي امتدت من طاليس إلى أنكساجوراس والتي امتلأت بأعلام الرجال الذين أنتجوا في العلم والفلسفة إنتاجا خصبا غزيرا فأخذت هذه الأكادس من المعرفة تقطر على طول الزمن إلى الدماء قطره قطره إذ لا ميبيل على الدماء بها في حينها ومتابعها خطوه خطوه فاستثار الشعب وتوسع أفقه العقلى وبدأ ينظر إلى الآراء القديمة وعقائده البالية نظره الناقد السالط ولم يتردد في هجرها في ضوء فكره الجديد.

(١) ول ديورانت، قصة الحضارة، حياة اليونان، ص ٢١٨.

(٢) زكى نجيب محمود، المرجع السابق، ص ٧٠.

وهكذا تتابع حلقات الفكر في التاريخ فيكون بناءا في أوله وهما في آخره، أفكارا إيجابية منذ صدورهما من أصحابها فإذا وجد مسيله إلى لذهان الغمامه كان قوه سلبية تظهر في صورة النقد والتحطيم.

**نقاط الاتفاق بين السوفسطائية والبرجماتية:**

#### من ناحية المظهر:

لقد كانت النزعة البرجماتية نزعة اشترك في صياغتها مجموعة من المفكرين ولم تكن خاصة بفرد واحد أو بفكر واحد بمفرده، وهكذا كانت هناك برجماتية أميركية هي موضوع بحثنا باعتبارها الروح الأولى التي وصفها الرواد، وانتشرت وتشتعت بعد ذلك في أوروبا<sup>(١)</sup>.

وهكذا الحال بالنسبة للنزعة السوفسطائية فقد اشترك في صياغتها مجموعة من المفكرين الجوالين ولم تكن خاصة بفرد واحد منهم، وتتشابه في أنها لا تمثل نسقا مذهبيا متكاملا مثل الأساق الفلسفية المنسقة المتكاملة والتي نعرفها عند من تبعهم من الفلاسفة الإغريق الكبار<sup>(٢)</sup>.

وكما وضع بيرس الأساس في البرجماتية المعاصرة في مقالته كيف نجعل أفكارنا واضحة. على أساس أنها منهج في معرفة المعنى على أساس ما يترتب على الفكره من آثار عملية في حياة الأفراد<sup>(٣)</sup> فقد يترأى للباحث أن هذا الدور نفسه قد قام به برونتاجوراس حين وضع مقولته الشهيرة الإنسان كل شيء فطري أساسها يمكن تفسير بقية الأفكار التي قال بها السوفسطائيين الآخرين وخاصة في الأخلاق.

---

Encyclopedia of philosophy, pragmatism, Vol ٩. P. ٢٨. (١)

(٢) زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص ٦٤.

Gallie (w.b.) Op. Cit., P. ١٢. (٣)

وكما أن لفلسفة البرجماتية - وقد اتفق على ذلك كثير من الباحثين والدارسين تمثل تعبيراً فلسفياً من الروح الأميركية في الفكر، أي أنها كانت تعبيراً عن المجتمع الأميركي مجتمع المهلجرين من أفكار ومعتقدات بشأن السلوك الذي يمكن به إقامة حضارة ومجتمع متطور نلبي ( ١٠، ٢، ٣، ٤ ) كذلك يعتقد بعض الباحثين والدارسين للسوفسطائية أنها كانت تعبر عن الروح اليونانية، ويترأى للباحث أن هناك إشارات عديدة في جمهورية أفلاطون<sup>(١)</sup> وتنويعاته في ثيائيتوس وتفسيره لجذور الفكره السوفسطائية وكذا أرسطو<sup>(٢)</sup> فيما بعد الطبيعة تؤكد أن هذه للفلسفة كانت تعبيراً عن الروح اليونانية وعلى ما يسود المجتمع اليوناني من أفكار وتقاليد وعادات وقيم صاغها السوفسطائية في أسلوب فلسفي رشيق ولا نجد أكثر وضوحاً في ذلك من قول سقراط بأن السوفسطائيين لم يؤثروا في المجتمع اليوناني، بل إن المجتمع اليوناني هو الذي خلق السوفسطائيين.

يقول سقراط لانيماكتوس

فترك تعتقد بدورك أن ثمة شباباً يفسدهم السوفسطائيين وأن هؤلاء السوفسطائيون الأفراد يستطيعون أن يفسدوا الشباب بمقدار ملحوظ.

ألا تظن عكس ذلك. أن الجمهور الذي يقول هذا هو الذي يضم أكبر عدداً من السوفسطائيين إذ يرى الصغار والكبار والرجال والنساء على أكمل وجه ينسجم مع الطبيعة التي يود أن يراها عليها.

(١) فولاذ زكريا، جمهورية أفلاطون، ص ٤٨٥، ٤٩٢ د.

Arist, Metaph ١٠٠٩a ١٠.

(٢).

ويضيف سقراط مؤكدا وجهة نظره:

إن كل هؤلاء المتلجرين في العلم والذين يدعواهم الجمهور  
بالسوفسطائية ويعدم مناقضين له لا يلقون سوى المبادئ التي  
يدعو الجمهور ذاته إليها وهذا هو ما يسمونه بالحكمة<sup>(١)</sup>.

#### من ناحية المضمون الفكري:

لقد كانت النزعة البرجماتية نزعة معارضة للفلسفات العقلية والتي  
تقول بأن هناك شيء في ذاته ومقولات خالده وثابته وإذا فقد ذهب  
البرجماتيون إلى الاعتقاد بأنه ليس هناك ما يُسمى الشيء في ذاته بل إن  
الفكرة ليست إلا آثارها العملية المترتبة عليها فإذا استطعنا التوصل إلى فهم  
لهذه الآثار العملية فإن مفهومنا عن الشيء هو فقط مفهومنا لهذه الآثار  
العلمية.

وقد شرح جالي Gallie<sup>(٢)</sup> ذلك بأن الشيء في ذاته لا يمكن معرفته  
بل إن كل ما يمكن معرفته هو الآثار الحسية التي يعكسها الشيء على الإنسان  
أي إحساساته الحسية تجاه الشيء.

ولم يقل بروتاجوراس شيئا أكثر من ذلك بالنسبة لتفسير مقولاته كما  
شرحها أفلاطون في ثياتيتوس فقد كان مضمون هذا التفسير أن الشيء في  
ذاته ليس إلا الإدراكات الحسية الناتجة عن هذا الشيء وأن الشيء في ذاته لا  
يمكن معرفته، وكانت قضايا جورجياس كلها تعصيذا لموقف الشك في وجود  
ما يُسمى الواحد أو الشيء في ذاته فإن كل شيء في صيوره.

وكما جاءت الفلسفة البرجماتية هجوما على الفلسفات العقلية التي  
سادت في القرن التاسع عشر، ورفضت على أساسه أن يكون هناك حق

---

Plato, Rep., ٤٩٢ b.

(١)

Gallie (w.b) Op. Cit., P. ٢٥.

(٢)

ثابت خالد أو خير مطلق أو إله مدير راعى لقيم الحق والخير والجمال واعتبرت الإنسان هو الإله أو أنه إله في عالمه<sup>(١)</sup>.

كذلك كانت السوفسطائية هجوما على النزعة العقلية التي تبنتها المدرسة الإيلية وأقامت الميتافيزيقا على أسس منطقية كما أشرنا إلى ذلك من قبل وقالت بعالم واحد ساكن أزلى خالد واشاعت روح اليأس وخيبة الأمل بذهابها إلى القول بأن كل المظاهر نوع من الوهم والظن مشككة في قدرة الحواس على تحقيق معرفة يقينية<sup>(٢)</sup>.

فجاءت الفلسفة السوفسطائية معبره عن روح نرى في الصيرورة مبدأ لكل شيء وتعترف بما يلحق به الحس في تجربته الإنسان باعتباره هو الشيء الحقيقي لذي يمكن معرفته ضاربه عرض الحائط بهذا الواحد الساكن للخالد الذي قالت به الفلسفة الإيلية والتي كانت معبره عن بداية التيار العقلي الميتافيزيقي في الفلسفة اليونانية.

وقد قيل أن البرجماتية قد رفضت هذا الفصل التسعفي الذي وصفته الفلاسفات العقلية بين عقل وجسد أو نفس وبدن، أو نظر وعمل، وكان من نتائجه التفرقة بين النظر والعمل أو للفكر والتطبيق العملي، ورات أن للفكر لا يظهر والحقيقة لا تكون إلا من خلال آثارها العملية، وأنه ليس هناك ما يسمى حقيقة ولكن ما هناك هو التحقيق فقط أو أن الأفكار هي أدوات للعمل وللعمل ولا تظهر حقيقتها لا فيما تسببه من إشباع.

وإذا كانت البرجماتية قد رأت أن النتائج تقدر بحسب رؤية لفرد والحقيقة الموضوعية في الفلسفة البرجماتية تتماوى مع الخبرة

---

(١) زكى نجيب محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، ص ١٣٧.

(٢) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٢٦.

Experience والخبرة هي خلاصة الإدراك الذاتى للعالم الموضوعى<sup>(١)</sup>.  
 فإن للسوفسطائيين، كما تشير د. أميره مطر - هم أول من أوضح حقيقة العمل وأهميته بالنسبة للفكر الفلسفى. وبرز سوفسطائى دافع عن قيمة العمل هو هيبياس الذي يقال أنه برز في كل الفنون وأنه أخذ يباهي في كل الاحتفالات الاوليمبية بأن كل ما يلبسه من صنع يديه.  
 لقد بدأ الإنسان شيئا فشيئا يدخل في دائرة الفلاسفة اليونانيين فلما جاء للسوفسطائيون ارتفعوا به ليكون مقياسا للطبيعة وليس هي مقياسا له كما كان يفعل للفلاسفة السابقين عليهم .  
 ولذا فقد ذهب بروتاجوراس إلى أن الطبيعة لم تزود الإنسان بشئ وأنه بالفنون التى يمتلكها أن يُسيطر على الطبيعة وهكذا صار الإنسان عند بروتاجوراس هو محور الوجود.  
 وقال مقولته الشهيرة الإنسان مقياس كل شئ، ولذا فإنه يُعد مؤسس المذهب الإنسانى ومنبع النزعة للبرجماتية الإنسانية في المعرفة للفلاسفة المعاصرين ابتداء من بيرس وجيمس وديوى<sup>(٢)</sup>.  
 وهذا جعل ظاهرة الفكر والعمل عند السوفسطائيين لا ينفصلان وهذا واضح في الكلام عن الخبرة عنده فهو يختار الطبيب كمثال لمن عنده معرفة صحيحة<sup>(٣)</sup>.  
 وواضح في ظاهرة أخرى جمعت بينهم أنهم كانوا على معرفة بعلوم غزيرة وكثيرة مما يسمح بإطلاق إنسكلوبيدى Encyclopedic فقد كان كل منهم في دائرة معارف متقلة<sup>(٤)</sup>.

(١) أميره حلمى مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الثقافة، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢٩.

(٢) أميره حلمى مطر، المرجع السابق، ص ٣٠.

(٣) أفلاطون، محاضرة بروتاجوراس، ٣٢٧ ج.

Guthrie, Op. Cit., P. ٣٧.

(٤)

وقد اشترك كثير منهم كممثلين لبلادهم وسفراء لها في التعبير عن شعوبهم في المفاوضات، وقد أمر بيريكليز بروتاجوراس بأن يضع دستوراً لمستعمرة ثوري Thuri التي استعمرها السياسى الأثينى<sup>(١)</sup>.

ولقد لجاء البرجماتيون إلى ما يمكن تسميته مقياس الصدق في الأفكار فوجده بيرس في الإشباع الذي يحصل للعضو من جراء ما يتخذه من إجراءات في سبيل تحقيق الفكرة، وكذا كان الحال عند جيمس الذي جعل هذا المقياس هو كل ما يمكن أن يقرر صدق فكره عن أخرى فالفكره التي تقوم بإشباع حاجه أو رغبه هي الفكرة الصادقة، ولذا فقد ربط بين الحقيقى والنافع والمفيد فالحقيقة<sup>(٢)</sup> هي الأداء الناجح في الفكر، ودبوى على الرغم من أنه يختار التواصل في التجربة باعتباره مقياس الإشباع فالفكرة الصادقة هي الفكرة التي تستطيع أن تساهم في استمرار الخبره وتواصلها مع الخبرات الأخرى وهذا المعنى نجده عند جيمس.

وان كان الأمر يمثل شيئاً من الاختلاف بين أقطاب النزعة البرجماتية للثلاثة، الأمر الذي أدى ببيرس إلى تغيير الاسم فقد كان مهتماً بأن تكون الفكرة الحقيقية فكره عامة يصدقها كل الناس أو يقرها المجموع كما يحدث في التحقيق العلمى وبين العلماء وقد حاول متأثراً بمنطقة أن يبذل جهده في الوصول إلى هذه الأفكار العامة التي يصدقها الجميع. وبدأ كمن يقول إن للحقيقة شئ مثالى ثابت لكن لا يمكن التواصل إليه عن طريق مثالى بل بطرق تجريبية متغيرة، بينما كان الأمر مختلفاً بعض الشئ عند جيمس فقد أصبحت لفكرة نسبية إلى الأفراد حتى أنه يقول بتعدد الحقائق وتعدد الأفراد فصدق لفكرة يعتمد على إشباعها لحاجات الفرد وريغاته، الأمر الذي

---

Guthrie, Op. Cit., P. ٢٥.

(١)

(٢) وإيام جيمس، البرجماتية، ترجمة محمد على العرين، ص ٢٥٧.



يبدو يفرش أرضيه الخبره عند ديوى أيضا كما يشير كالان Gillen إلى ذلك  
فيبدو ديوى أقرب إلى نسبية الحقيقة وفردانيته عند جيمس.

وإذا نظرنا إلى الحقيقة عند السوفسطائية فهي تبدو فردية كما أشرنا  
إلى ذلك عند تعرضنا لمناقشة مقولة بروتاجوراس الإنسان مقياس كل شيء.

ولكن هناك فكرة أصدق من فكره على الرغم من أنها تبدو فردية من  
خلال الإدراك المتاح للإنسان وهو الإدراك الحسى النوع الوحيد المتاح  
للإنسان. إلا أن بروتاجوراس - كما يبدو يبحث عن جانب اجتماعى للحقيقة  
لتفسير مقولة فكره أفضل من فكره كما عرض في ثياتيتوس<sup>(١)</sup>. يودى إلى أن  
هناك أفكار تؤدي إلى التكيف مع المجتمع والبيئة الاجتماعية المحيطة بالفرد  
باعتبار أن المجتمع هو الذي يخلق التكيف الاجتماعى والقيم المرتبطة بالحق  
والباطل من خلال الاتفاق الذي يضمن للفرد إشباع حاجاته ورغباته وحماية  
وجوده.

وكما يختلف الأمر بين بيرس من ناحية وجيمس ديوى من ناحية  
أخرى، كذلك يبدو الأمر مختلفا بين بروتاجوراس وجورجياس الذي أكد على  
الفردانية بتأكيد على حق إرادة القوة كما ظهر واضحا في محاوره  
جورجياس. فقد اتخذ شكلا متطرفا من الفردانية<sup>(٢)</sup>.

يبدو أن الفلسفة البرجماتية تنتظر إلى الإنسان باعتباره مولجها  
للطبيعة وإذا فقد حاولت للتأكيد على صنع عالم إنسانى خالص بعيدا عن أية  
مؤثرات أخرى بحيث يبدو الإنسان وكأنه آله في عالمه.

وهذا يبدو واضحا في إشارات كثيرة لجيمس وديوى يرى أن  
الإنسان مقياس الحق والباطل، وديوى يرى أن الإنسان يجب ألا يقف موقفا

---

Theact, ١٦٧ c.

(١)

Plato, Gorge, ٤٢٨ d.

(٢)

مشاهدا تجاه الطبيعة كما توصى الفلسفات العقلية بل لابد أن يكون موقفه عدوانيا aggressive<sup>(١)</sup> تجاه الطبيعة فعلية أن يسيطر على الواقع ويُغيره لتحقيق رغباته وإشباع حاجاته، والحق في نظر جيمس هو ما يجعلنا نسير في الواقع ونغيره ونُعيد تشكيله لصالحنا<sup>(٢)</sup>.

وهذا الموقف شبيه بموقف السوفسطائيين والذي تفسره مقولة بروتاجوراس الرئيسية وهي الإنسان مقياس كل شيء، فقد أصبح الإنسان عنده هو محور الوجود وعنه تصدر كل القيم بل إن كل موجود هو نسبي بالنسبة للإنسان<sup>(٣)</sup> - كذلك ذهب إلى أن الطبيعة لم تهب الإنسان شيئا لكنه بملكاته ومواهبه يمكنه السيطرة على الطبيعة هذه الطبيعة التي كانت محور للفلسفات السابقة فالأمر يبدو وكأنه السوفسطائيين يحاولون صبغ الوجود بالصبغة الإنسانية وتأكيد الذات في مواجهة الطبيعة لتسخيرها لإشباع حاجاته وإرضاء رغباته.

وهذا من شأنه أن يطرح نتيجة هامة وهي أن السوفسطائية بعد كل ما ذكرناه من نقاط الاتفاق بينها وبين النزعة البرجماتية تمثل جذرا رئيسيا للفلسفات البرجماتية في موقفها من الإنسان والطبيعة. مما يدعو الباحث إلى التأكيد على أن الفلسفة السوفسطائية هي المعبرة بشكل صادق عن النزعة البرجماتية في الفلسفة اليونانية.

---

(١) Dewey (John) Reconstruction in philosophy, P. ١٧٥.

(٢) وليام جيمس، البرجماتية، ص ٢٥٠.

(٣) أميره حلمي مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص ٢٨.

## الفصل الرابع

### سقراط

مقدمة:

تحويل للنظر من الطبيعة إلى الإنسان.

الحقيقة تتفق مع المقولات العقلية الثابتة.

منهج سقراط.

للتحكم السقراطي.

التوليد.

هل كان سقراط برجماتيا



## مقدمة:

أثارت أفكار السوفسطائيين الفوضى الفكرية والأخلاقية فقد أصبح كل فرد يعتقد أن ما يفكر فيه هو الحق وما يفعله هو الصحيح فقد هيمنت مقولة بروتاجوراس الأساسية الإنسان مقياس على مظاهر الحياة الفكرية والأخلاقية وخاصة لدى الشباب في أثينا ولذا فقد كان من اللازم أن يظهر عن يقوم بإصلاح هذه الفوضى بأن يغير مسار الفكر.

وهكذا ظهر سقراط في الجو الفكري والثقافي اليوناني وكان للسوفسطائيين أثر كبير في ظهوره وكان يُعنى في المقام الأول بالسلوك العلمي ولذا كانت للجوانب الأخلاقية هي للجانب اللهام والأساسي في فلسفته ولكنه مع ذلك كان يهتم بأن يُظهر للمبادئ الأساسية التي يأتي على أساسها السلوك ونقيس بها التصرفات والأفعال ولذا ففلسفته لها جانب معرفي.

ولذا فقد اهتم سقراط بإبراز للجوانب العقلية الأساسية أو المبادئ العقلية الثابتة التي تكمن وراء الأقوال والتصرفات وكان مؤمنا إيمانا كبيرا بالعقل باعتباره الجانب الثابت والخالد في الطبيعة البشرية. ولذا فقد كان انتقاده الأساسي للسوفسطائيين من أنهم فشلوا في استخدام العقل.

وكان سقراط يشارك السوفسطائيين في نقد المعرفة كما وصلت عند الفلاسفة السابقين عليه والذين وجهوا نظرهم إلى الطبيعة حتى انتهى بهم الأمر إلى أن أصبحت المعرفة عندهم أشبه بالوهم وجاء السوفسطائيين فأثبتوا ذلك.

ولكن سقراط أراد بنقده للفلسفة السابقة عليه وتخطيها أن المعرفة كما صورتها هذه المرحلة لا تنتظر إلى الأشياء من كل نواحيها بل تتعلق بجانب واحد فقط ومن هنا فلا بد أن يقوم منهج جديد من شأنه أن ينظر إلى الأشياء في ماهياتها ومن كل الوجوه. ولذلك إهتم بإقامة منهج جديد للمعرفة.

## تحويل النظر من الطبيعة إلى الإنسان:

إذا رجعنا إلى الفلسفات الطبيعية السابقة على سقراط فسوف نجد أنها كانت تكور حول افتراض مبدأ لحركة الكون ونشأته. وقد ذهب البعض إلى وضع تفسير مادي لهذا المبدأ وذهب الفيثاغوريون إلى التفسير الرياضى. أما في الفلسفة الإلالية فقد إنصرفت عن تفسير عالم للظواهر الطبيعية فكانت نقطة البداية في تحويل الفكر الطبيعى نحو الاتجاه الميتافيزيقى الععلى وانصرفت إلى البحث في فكرة الوجود.

وجاء السوفسطائيون فأثبتوا أن المعرفة كما وصلت في مسارها إلى الإيليين أشبه بالوهم أو هي وهم فلا شئ موجود ولا حتى لو وجد فلا يمكن معرفته وإن أمكن معرفته فلا يمكن توصيله للغير لإنقضاء الصلة بين اللغة والوجود.

وجاء سقراط وذهب إلى القول بأن المعرفة كما يصورها هؤلاء للفلاسفة مخطئه وغير صحيح لأنها لا تنتظر إلى الأشياء من كل نواحيها بل تتعلق فحسب بجانب واحد من هذه الجوانب، ومن هنا فهو شاك ويشارك السوفسطائيين في شكهم في المعارف التى وصلت إليهم.

ولكن سقراط كان يقصد الكشف عن الحقائق بأسلوب علمى أو على أساس منهج علمى فهو يتفق مع السوفسطائيين في أن المعارف التى وصلت حتى الآن متناقضة وبالتالي باطلة، ففلاسفة يقولون بأن الوجود متعدد، وآخرون يقولون بأن الموجود واحد، وغيرهم يقولون بأنه دائم التغير وآخرون يقولون عكس ذلك.

وهكذا نجد أن المذاهب السابقة التى وصلت إلينا مذاهب متناقضة متعارضة فيجب أن يشك الإنسان فيها فلا يؤمن بولحد منها.

وقد دفعه هذا الشك إلى ترك الدراسات الطبيعية ونبذها والابتعاد

عنها والاهتمام بالشئون الإنسانية.

وقد دفع سقراط عن الإتهامات التي وجهت إليه بشأن اهتمامه بالدراسات الطبيعية وقد دافع عن نفسه دفاعا قويا أثبتته أفلاطون في محاورته للدفاع مؤكدا أنه صاحب رسالة أخرى وينهج منهاجا آخر غير ما ينهجها للفلاسفة الطبيعيين ويقول على لسانه:

الحق الصُّراح أنى لا أتصل بتلك الدراسة الطبيعية بسبب من الأسباب ويشهد بصدق قوله كثير من الحضور فإليهم أحتكم إنطلقوا إذن يا من سمعتم حديثى والبنوا على جبرائلكم هل تحدثت في هذه الأبحاث كثيرا أو قليلا. إنصتوا إلى جوابهم لتقطعوا في سائر الإتهام بصدقى بما يقررون في هذا الجزء<sup>(١)</sup>.

ويشير إكسينوفون إلى ذلك دفاعا عن سقراط فيذكر أن سقراط قد انصرف نهائيا عن الفلسفة الطبيعية فقد رأى أن ليس للإنسان أن يبحث فيما يتصل بالطبيعة والآلهة قبل أن يبحث فيما يتصل بالإنسان أولا<sup>(٢)</sup>.

وقد كان لسقراط على الرغم من رفضه وشكه في المعرفة كما وصلت عبر الفلاسفة الطبيعيين كان له وجهة نظر نفعية تجاه العالم. فقد انصرف عن الفلسفة الطبيعية لأنه رأى أن هذه الدراسات لا تليق بالإنسان لأن عالم الطبيعة من صنع الآلهة التي تملك معرفته. ولذا فقد حُرمت على الإنسان وإن كان يرى أنه لو كان ذلك ضروريا فليكن من وجهة نظر نفعية بمعنى أن يستفيد الإنسان من هذه الدراسات لتحقيق الخير وتطبيق المعرفة في الوقت المناسب<sup>(٣)</sup>.

---

(١) زكى نجيب مصود، محاورات أفلاطون.

(٢) عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، مرجع سابق، ص ٤٠.

(٣) جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثاني.

ويُفسر سارتون فكرة سقراط بما معناه أنه قبل أن يوضح للمرء الكون ليس من الأفضل أن يبدأ بترتيب منزله وشئونهِ الخاصة وبدلاً من فهم الأشياء صعبة المنال ألا ينبغي أن نوضح الأشياء التي نستطيع أن نسيطر عليها<sup>(١)</sup>.

سقراط يعتقد بأننا يجب أن نكون أكثر تواضعاً من العلماء، وعلماء الطبيعة، وأكثر لئلاً من السوفسطائية، فالمعرفة التي ينبغي أن نسعى للحصول عليها يجب أن تتكيف بحسب حاجتنا للشخصية والاجتماعية والمهم هو أن نعرف كيف نحيا حياة سعيدة وشريفة وأن نكون مواطنين أخيار<sup>(٢)</sup>.  
**الحقيقة تتفق مع المقولات العقلية الثالثة:**

كان المبدأ الرئيسي في فلسفة سقراط هو البحث عن المعرفة وذلك أن سقراط كان يرى أن المعرفة لا يمكن أن تقوم على أساس سليم إلا إذا كانت قد درست من قبل طرق للوصول إلى المعرفة كما أن الأخلاق نفسها لا يمكن أن تقوم إذا لم تسبق بالعلم لأن الفضيلة تقوم هي أيضاً على العلم فلكي يكون هناك لولا معرفة وثقافة أخلاق فلا بد من البحث إذن في طريق الوصول إلى المعرفة<sup>(٣)</sup>.

وقد كان البحث عن المعرفة عند سقراط يختلف عنه عند السابقين تبعاً للفكرة الرئيسية التي تكون جوهر فلسفة سقراط وذلك هي أن المعرفة هي الوصول إلى ماهيات الأشياء.

فهذا المبدأ البسيط هو السبب الرئيسي في أن البحث في المعرفة كان لابد أن يبدأ بالبحث في طرق المعرفة نفسها والوسائل المودية إليها - وإذا

---

(١) جورج سارتون، المرجع السابق، ص ٧١.

(٢) جورج سارتون، تاريخ العلم، مرجع سابق، ص ٧١.

(٣) عبد الرحمن بدوي، فلاطون، مرجع سابق، ص ٧١.



فقد وجه سقراط نظر للفلاسفة إلى معرفة للماهيات أو المدركات بدلا من أو يوجهها إلى معرفة الموضوعات الخارجية<sup>(١)</sup>.

والأمر يصبح واضحا لو نظرنا إلى ما ذهبت إليه السوفسطائيون وما يريده سقراط، فقد ذهب السوفسطائيون إلى أن الحواس هي وحدها السبيل إلى وصول المعلومات للذهن فالإدراك الحسى هو أساس المعلومات جميعا.

ولما كان هذا الإدراك يختلف باختلاف الأشخاص كانت المعلومات التى نتجى إلينا عن طريقة مختلفة كذلك إذن فلسنا نعرف عن الحقيقة إلا هذه الصور المختلفة التى تقدمها لنا الحواس.

ولا يمكن التسليم بأن ثمة في الخارج حقائق للأشياء مع تباين الأشخاص في إدراكها لأنه حتى لو كان في الخارج تلك الحقائق الثابتة فلا سبيل إلى معرفتها مادمتا نعتد على حواسنا وحدها.

فكانت رسالة سقراط أن يبينى تحصيل المعرفة على العقل لا على الحواس وبذلك يثبت ما أنكره السوفسطائيون من وجود الحقائق الثابت في الواقع الخارجى.

وقد رجع ذلك إلى إيمان سقراط بالنفس الإنسانية باعتبارها الجوهر العاقل الذى يتميز به الإنسان عن غيره من الكائنات الأخرى ولذا فقد اعتقد سقراط أنه بجانب هذه الإدراكات الجزئية الناتجة من إدراكنا للأشياء. فإلى جانب هذه الجزئيات التى تُحصلها الحواس مما تصادقه في العالم الخارجى من مجموعة الأفكار التى تتعلق بالأشياء لا بالأشياء الجزئية ذاتها وهذه الأفكار العامة لم تصل عن طريق الحواس إنما نبعت من العقل<sup>(٢)</sup>.

---

(١) عبد الرحمن بدوى، المرجع السابق، ص ٢٢.

(٢) زكى نجيب محمود، قصة لفظة اليونانية، مرجع سابق، ص ٨٤.

فأسماء الأنواع كالإنسان والشجرة والمنزل والحيوان لا نطلقها على جزئى واحد بل على النوع كله. ونعنى بها الصفات المشتركة التى يشترك فيها كل أفراد النوع ولا ندخل في حسابنا تلك الصفات التى تظهر في بعضها دون البعض.

فالفكرة العامة عن الحصان ليس فيها صفة البياض لأنه إن اتصف بعض الجياد بهذا اللون فبعضها الآخر ليس كذلك ولكنها تتضمن مثلا صفة الصهيل لأنها جميعا تشترك فيها.

وهذا الجمع بين الصفات المشتركة في أفراد النوع وإبعاد الصفات العارضة هو من عمل العقل لا الحواس وهو ما نسميه إدراكا عقليا<sup>(١)</sup>.

وهذه الإدراكات العقلية أو الكلية عند سقراط هي المعرفة، لذلك لم يتردد في اعتبار العقل أداة تحصيل المعرفة دون الحواس على خلاف ما رأى السوفسطائيون من أن المعرفة كلها لا تعدو الإدراكات الجزئية التى تصل إلى عن طريق الحواس.

وإذا كانت الحواس ومدركاتها تختلف باختلاف الأشخاص فليس للعقل كذلك، إنما هو عام مشترك عند جميع الناس، ومادامنا قد سلمنا بأنه أداة للمعرفة فقد وصلنا إلى أن الحقائق الخارجية ثابتة لأن الناس جميعا يرونها بمنظار واحد هو العقل الذى لا يختلف إدراكه في شخص عن شخص آخر<sup>(٢)</sup>.

هذا الإدراك للعقل للأنواع هو في الواقع تعريفها فإذا أردنا أن نعرف كلمة إنسان أخذنا في التعريف الصفات التى يشترك فيها كل أفراد الإنسان دون الصفات العارضة الخاصة ببعض الأفراد فلا يجوز مثلا أن

---

(١) زكى نجيب محمود، المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٢) زكى نجيب محمود، المرجع السابق، ص ٨٥.

نعرف كلمة الإنسان بأنه حيوان أبيض لأن هذا اللون لا يشترك فيه الأفراد جميعا ولا أن نقول الإنسان حيوان متكلم بالعربية لأن هذه اللغة خاصة بطائفة معينة .. ولكننا لا نخطئ حين ندخل في التعريف صفة التفكير لأنها عامة شاملة لجميع الأفراد وليس للشواذ حساب في تكوين القاعدة<sup>(١)</sup>.

وإذا كانت طريقة التعريف هي نفس الطريقة التي تتبع في تكوين المدركات الكلية العقلية أن جمع الصفات المشتركة وإسقاط الصفات الخاصة فلا شك في أن التعاريف هي للتعبير عن مدركاتنا العقلية ومادام في مقدورنا أن نصوغ لكل نوع تعريفا جامعاً لصفاته الجوهرية أمكننا بذلك أن نحصل على مقاييس للحقائق الخارجية.

لأننا لو عرفنا المثلث مثلا استطعنا أن نقارن كل شكل هندسي في الخارج بهذا التعريف فنحكم في تعيين هل هو مثلث أم شكل آخر، وليس من حق الأشخاص أن يختلفوا في حقيقته فيصر أحد على أنه مثلث بينما يؤكد الآخر أنه مربع طالما أن لدينا مقياسا عاما نستطيع به وعن طريقه تبين الصواب من الخطأ ومادام لدى الجميع مقياس يرجعون إليه عند الخلاف.

ولما كان سقراط مهتما بالشئون الإنسانية فقد كان يبحث عن التعريفات أو عن الماهيات الكلية للفضائل الأخلاقية، فكما تشير د. أميره مطر إلى أن سقراط جعل العلم والعمل شيئا واحداً أو على الأقل لم يفصل بين النظر والعمل، فالعمل يقوم على المعرفة الصحيحة وتبعاً لهذا لا يمكن الفصل بين الواحد والآخر<sup>(٢)</sup>.

إلا أن سقراط لم يكن يقصد من وراء هذا أن يقول كما قال السوفسطائيون من قبل أن الإنسان مقياس كل شيء وإنما كان يقول أن

---

(١) وولتر ستيمس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٠٥.

(٢) أميره حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ١٤٦.

المعرفة يجب أن تكون مستقلة بمعنى أن عقل الإنسان يجب أن يبحث في الأشياء باستقلال وفرد وفي حرية تامة.

ويجب أن يخضع كل ما هو متوارث ومنقول لحكمه فلا قيمة للعقائد والأفكار من حيث قدمها أو حداثتها وإنما قيمتها من حيث أنها تعبر تعبيرا صحيحا عن حقيقة الأشياء فيجب أن يتجه للعقل إلى حقيقة الأشياء<sup>(١)</sup>.

وتكاد تجمع كل الدراسات التي يمكن الرجوع إليها عن سقراط بأن سقراط لم يكن له نظرية محددة المعالم في المعرفة ولكنه كان مهتم بإقامة المنهج الذي يؤدي بنا إلى المعرفة الصحيحة وهذا المنهج جاء نتيجة لشكه في المعارف السابقة عليه والتي جاءت نتيجة لأفكار الفلاسفة الطبيعيين وانتهت بهذه الذاتية المفرطة على يد السوفسطائيين.

لقد آمن سقراط بأن هذا الكون يخضع في وجوده وسيره لتكبير ولعناية عقل إلهي فهو موجه إلى غاية مرسومة وخطة معقولة وكل ما فيه مرتب ترتيبا يحق الخير والكمال وكما أن للكون عقلا مدبرا فقد آمن كذلك بأن للإنسان نفسا عاقله لها السيطرة على الجسم، كما وضح ذلك في فيديون<sup>(٢)</sup> وهذه النفس هي الموجهة للإنسان إلى الخير وإلى الفضيلة.

وقد امتد تأثير هذه النزعة عنده إلى تلميذه أفلاطون ومن بعده أرسطو<sup>(٣)</sup>. ولقد كان التأثير المباشر في نفس سقراط من اكتشافه أن انكساجوراس يُصدر أحكاما قطعية عن الطبيعة بنفس الطريقة التي يتبعها معارضوه، وهو أن يقوده ذلك إلى ابتداع طريقة جديدة في البحث عن الحقيقة فإذا كان في غير المستطاع أن تكشف عن حقيقة الأشياء بالفحص

---

(١) عبد الرحمن بدوي، أفلاطون، ص ٢٣.

(٢) فيديون، ترجمة عزت قرني، ١٠٠ هـ.

(٣) أميره حلمي مطر، المرجع السابق، ص ١٠٥.

المباشر للأشياء ذاتها فإننا نستطيع أن نصل إليها باختبار القضايا أو النظريات التي وضعوها عن هذه الأشياء وهو يعتقد أن منهجه هو الطريق السليم الوحيد للوصول إلى المعرفة الحقيقية والمتناهية الذي يصفه هو على وجه التحديد<sup>(١)</sup>، ما سماه الطريقة الجدلية وهو ما سنعرض له في الجزء التالي.

**منهج سقراط:**

سقراط هو الفيلسوف المنهجي الأول الذي أراد أن يلتزم للمعرفة الإنسانية سواء السبيل فلا تضل ولا تخطئ، حتى لقد احتل مكانه في الفكر اليوناني بفضل منهجه قبل أي شيء، ولقد أكد أرسطو ذلك حين سئل ما الذي قدمه سقراط للفلسفة فأجاب أنها شيئا ينبغي أن ينسبها بحق إلى سقراط هما إقامة الحجج على أسس استقرائية والتعريف الذي يشمل كل أفراد النوع<sup>(٢)</sup>.

وحجر الأساس في هذا المنهج السقراطي هو البحث عن المبادئ الثابتة وراء الظواهر المتغيرة أو بعبارة أخرى البحث عن الكلّي وراء المظاهر المتغيرة الجزئية على أساس أن العلم بالمتغيرات ليس من العلم في شيء ولكي يكون العلم علما يجب أن يتصف باليقين الذي لا يزعه اختلاف الناس ولا اختلاف العصور<sup>(٣)</sup>.

فإذا كانت رؤية الحقائق الثابتة رؤية مباشرة لا قبل لنا بها فلنتمكن سبيلا إليها بدئ ذي بدء استعراض ما يقوله الناس عنها، بهذا لا نضع المبدأ العقلي نفسه أمامنا بل الذي نضعه أمامنا هو أقوال ونظريات يقولها القائلون تأويلا للمظاهر المراد تأويلها فواحد يفسر الظاهرة بشكل وآخر يفسرها على نحو مختلف. والهدف هو أن نصل إلى اليقين الثابت من ثلثنا الأقوال

---

(١) تالور (أ. أ.)، سقراط ترجمة محمد خليل بكري، ص ٤٢.

(٢) Arist, Metaph. ١٠٧٨ b ٢٧.

(٣) زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص ١٤٣.

المختلفة فتوازن بينها وتعارض بعضها البعض لعل ذلك يعيننا على بلوغ الحق المنشود ومعاينته معاينة مباشرة<sup>(١)</sup>.

والطريق الصحيح للسلوك الكلي كما اعتقد سقراط يبدأ بالمعرفة الصحيحة المؤسسة على قواعد راسخة ومبادئ ثابتة وليس على المعرفة القائمة على المتغير من شخص لشخص ومن وقت لآخر.

ولما كان قد اهتم بشكل أساسي بالسلوك العملي فقد بحث عن الماهيات العقلية للكلية الثابتة، ولذا فقد كانت للقضايا ذات الأهمية لديه هي قضايا الأخلاق وكان يتساءل ما هي العدالة ؟ ما هي الشجاعة ؟ ما هي التقوى ؟ ما هي العفة ؟؟؟ والمنهج الذي سيعرف سقراط عن طريقة كيف يقيم العلم ولا بد أن يبحث فيه بالتألي طالما أنه يرى أن المعرفة الصحيحة لا تتأتى بدونه هو الاستقراء.

والاستقراء عند سقراط ليس هو الاستقراء التجريبي فكلما كانت عنايته قد انصرفت في البحث في موضوعين رئيسيين هما النفس الإنسانية والتصورات الأخلاقية فقد كان من الطبيعي أن يلجأ إلى استعمال المناهج العقلية والتأملات المناسبة لهذه الدراسة فلم يعن كما تشير د. أميرة مطر بالمناهج للتجريبية التي تعتمد على المشاهدة والحواس لأنها لم تكن ذى فائدة للمعرفة التي يسعى إليها<sup>(٢)</sup>.

فالاستقراء السقراطي هو للبحث ابتداء من الأفكار الشائعة المتعارف عليها من أجل الوصول إلى ماهيات الأشياء وبعد ماهيات الأشياء يضع الإنسان الحالة التي هو بصدد البحث عنها تحت واحدة من هذه الماهيات فيكون العلم بذلك استدلاليا<sup>(٣)</sup>.

---

(١) زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص ١٤٣.

(٢) أميرة حلمي مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص ٧٥.

(٣) زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص ١٤٤.

ولقد كان سقراط يستخدم الاستقراء بجمع الأمثلة ليبين ما ينطوى عليه الموضوع الذي يبحث عنه وما لا ينطوى.

وفي كتابات زكريات لكسينوفون عرض مفصل بعض الشيء لشرح الطريقة التي جعل بها سقراط أولئك الملتفين حوله أكثر استعداداً للجدل كما يقول د. بدوي، كانت طريقته أن يحثهم على التفكير المحدد والتعبير عن أفكارهم بطريقة واضحة<sup>(١)</sup>.

ففي حوار مع الشاب أوتيديموس يذكر سقراط أن المواطن لا يكون صالحاً ما لم. تتم له صفة العدالة، وعندما يدعى أوتيديموس أنه لا أحد يفوقه في صفة العدالة يوجه سقراط الحوار إلى وضع تعريف للعدالة ورغم أنه لا ينتهي إلى ذكر شيء محدد إلا أنه يأخذ في ذكر الأمثلة الموضحة للعدالة والأمثلة التي توضح نقيضها، ويلجأ في أثناء ذلك إلى اختيار حرفين من حروف البجدية يرمز أحدهما وليكن د لمجموعة الأمثلة التي تتمثل فيها العدالة ويحرف أ للمجموعة التي تنطوي على نقيضها، فيذكر مثلاً أن خداع الأعداء في الحرب وإخفاء الحقيقة عن المريض أمور جائزة، لكن الخداع والكنب لا تكون كذلك في الظروف المغايرة<sup>(٢)</sup>.

فالفرض باعتباره فرضاً لا يكون هو نفسه موضع بحثونقاش مادامت عملية استنباط النتائج قائمة لكن يكون هو معيار الصواب والخطأ فما اتفق وإياه واتسق كان صواباً وما ناقضه وخالفه كان خطأ. ثم يفرض مبدأ آخر ويتعقبه إلى نتائجه ليوازن بعنذ بين البنايين فلعلم الموازنة تنتهي به إلى اليقين<sup>(٣)</sup>.

---

(١) عبد الرحمن بدوي، فلاطون، ص ٣٤.

(٢) عبد الرحمن بدوي، المرجع السابق، ص ٣٥.

(٣) أمير عطى مطر، المرجع السابق، ص ١٩٧.

على أن أى مبدأ من هذه المبادئ المفروضة وإن تكون فوق المناقشة أثناء استنباط نتائجها إلا أنه يجوز أن نتناول أحدها بالبحث فنفرض له مبدأ أعم يشتمل عليه بين نتائجه وبهذا نكون قد وضعناه في وضعه بالنسبة إلى معارف الإنسان، فهو نتيجة لما هو أعم منه ومقدمة لما هو أخص منه حتى نصل إلى المبدأ الواحد الأعلى الذي ليس فوقه مبدأ أعم منه والذي تدرج تحته شتى المبادئ كلها فيُفسر لنا للكون بأسره تفسيراً يقينا لا تفسيراً يقوم على الظن والرأى<sup>(١)</sup>.

وهذه الطريقة في الجدل هي طريقة بُرهان الخلف. فقد كان سقراط يفترض قضية معينة ثم يستدل بعد ذلك على النتائج المترتبة عليها ويستمر في استدلال هذا حتى يظهر له خطأ هذه النتائج واختلافها عن الواقع ومن ثم يثبت بُطلان الفرض الأول الذي ترتبت عليه هذه النتائج والصورة الرمزية التي يعبر عنها هذا المنهج تتلخص في: العبارة إذا كانت من هي ص فماذا يترتب على ذلك ؟؟

ومن الواضح كما يقول رسل<sup>(٢)</sup> أن سقراط قد تأثر بالمدرسة الإيلية في جدلها والذي اشتهر به زينون وهو المنهج الذي اصطنعه أفلاطون في محاورته الشهيرة باسم بارمينيس<sup>(٣)</sup> محاولاً الإجابة على السؤال القائل إذا وجد الواحد فماذا يترتب على ذلك.

ويؤكد رسل<sup>(٤)</sup> أن زينون كان أول من استخدم الجدل وفي محاوره

---

(١) زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص ١٤٥.

(٢) زرتند رسل، حكمة الغرب، سلسلة عالم المعرفة، مجلد رقم ٥٤، ترجمة فولاد زكريا، ص ٥٧.

(٣) Plato, Parmindes, ١٣١ b.

(٤) برترند رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الفلسفة القديمة، ج ٣، ص ١٥٣.



بارمنيدس نجده يعامل سقراط نفس المعاملة التي يعامل بها سقراط اشخاصا آخرين في مواضع أخرى من المحاورات.

فالمعرفة عند سقراط كما هو واضح تأتي من خلال النقاش وتبادل الحجج، فهل هذا يعنى أن سقراط موسطلقيا لأنه يشاركهم في هذا المبدأ ؟؟ لقد كان سقراط مهتما بالسلوك العملى ولكنه كان يفكر في استخراج مفهوم واضح عن القواعد التي بها يتصرف الناس من خلال السلوك العادى وكان يمتنى أن يحلل الناس بحرص وحذر واجبات الحياة والوصول إلى مفهوم واضح لمعانيها.

ولكن التعريف الذي يحاول سقراط أن يحدد به الماهية الكلية أمر لم ينل فيه نجاحا كبيرا <sup>(١)</sup> بدليل أنه في أغلب المحاورات السقراطية التي كتبها أفلاطون مثل لاخيس ولطيفرون وخارميدس لا نجد الحوار ينتهي إلى تعريف محدد للفضيلة التي يبحث عنها على الرغم من أنه يبين جهلهم بما يفعلونه وما يشتهرون به مما يتفق مع منهجه لكن النهاية دائما نهاية مفتوحة دون نتيجة محددة ؟ لماذا ؟

إن أسئلة كثيرة تطرح نفسها فيما يتعلق بهذه النهايات المفتوحة فهل كان سقراط يعنى حقا بالتعريف النظري كما يقول أرسطو ؟ لم أن ذلك كان مجرد محاولة لجعل محاورة يتبين قصور معرفته وذلك يؤدي إلى النتيجة بأن الجميع لا يعرفون حقيقة ما يدعونه ؟؟ وبذا تكون البرهنة على حقيقة نبوة دلفي <sup>(٢)</sup> والتي قالت بأن سقراط هو أحكم الناس، وليس شيئا آخر غير ذلك ؟

---

(١) أميره حلى مطر، للمرجع السابق، ص ١٥٥.

(٢) زكى نجيب مصود، محاولات أفلاطون، للنفاع، ص ٨٥.

إن السؤال الأول يطرح تساؤلا آخر قد يكون في الإجابة عليه حسم للموضوع بأكمله فإذا لم يكن سقراط يُعنى بالتعريف للنظرى الذي يقوم على محاولة معرفة الأسس الصحيحة التى يقوم على أساسها العمل فإن الأمر يبدو وكأننا نتحدث عن سقراط بوصفه موفسطائيا.

ولكن ذلك قد يتضح لو تتبعنا المنهج السقراطى في خطواته الأخرى لنرى إلى أين يودى المنهج في النهاية لأنه قد يجوز أن تكون الغاية من عدم وضع تعريف محدد هي أنه ينتبه المحاورين والحاضرين للنقاش من أنهم جميعا يتقصصهم المعرفة التى يطلبها سقراط وهي للمعرفة بالنفس بما تتضمن من حقائق لا تختلف من شخص لآخر.

ولذا فإن أفضل تفسير للمنهج السقراطى كما تشير د. أميرة حلمى مطر<sup>(١)</sup> هو أنه ليس منهجا لتعليم الفلسفة بقدر ما هو منهج للتفلسف فلم يكن سقراط يناقش الناس كي يعلمهم شيئا بل لكى يبين لهم طريقة المعرفة. ولذلك استخدم ما يسمى بالتهكم والتوليد.

### التهكم السقراطى:

توجيه الأسئلة إلى الناس مع اصطناع للجهل بالموضوع الذى يُسأل عنه هو ما يُعرف بالتهكم الذى استخدمه سقراط لكى ينتهي بمحاوره إلى إدراك جهله ولقد كان سقراط يختار محدثيه من بين أكبر أبطال ومشاهير أثينا في موضوع الحديث.

فإذا أراد أن يتكلم في العدالة نراه يتجه إلى أكبر قضاة أثينا وإذا أراد الحديث عن الدين والتقوى يختار واحدا من أشهر من عرفوا بهذه السمة. وإذا أراد مناقشة الرياضة والفن يختار أكبر أبطال اليونان في ألعاب القوى<sup>(٢)</sup>.

---

(١) أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ١٤٩.

Burnet, Greek philosophy, P. ١١٢.

(٢)

لقد كان سقراط مثله مثل السوفسطائيين شاكاً فيما وصلت إليه المعرفة ولكنه لم يكن يبحث عن حل فردي لهذا الشك بل كان بحثه عن القواعد التي يمكن أن تصلح للفرد وللجماعة بطريقته الخاصة، فكان يمشي في الأسواق وفي المحافل وما أن يسرى شخصاً ما حتى يفاجئه بالسؤال. وهو يفاجئ متحدث ويوجه إليه الأسئلة مدعياً الجهل والسذاجة فيسأل لطيفرون وقد شاعت شهرته بالتقوى.

إنك رجل تدعوا إلى التقوى وتشتهر بالصلاح بين الناس  
فأذكر لي إذن معنى التقوى وأرشدني إلى الطريق الذي إذا  
سلكته أستطيع أن أكون تقياً<sup>(١)</sup>.

وفي هذه المرحلة كان سقراط يعتمد التظاهر بعدم معرفة شيء عما يسأل عنه وكأنه لا يدري عن أمر نفسه شيئاً حتى يثير في محاوره الشعور بالزهو والخيلاء فيحس بأنه أعلى منه منزلة وأقدر في الرد عليه فيكون رد لوطيفرون:  
إفعل كما فعلت أنا<sup>(٢)</sup>.

ويرد عليه مينون:

من السهل معرفة الفضيلة فهذا أمر ليس بالصسير<sup>(٣)</sup>.

وتظهر شخصية سقراط الحقيقية حينما يأخذ للخصم في الادلاء بآراء سقيمة غير متناسقة ومزعان ما يتناول سقراط في سخرية لازعة ما يعرضه الخصم من تعريف للموضوع حتى يشعر الخصم بأنه غير قادر على أن يستمر في مناقشته فيكتفي بأن يتلقى منه ما يريد هو أن يلقبه عليه.

---

(١) زكي لجيب محمود، المرجع السابق، ص ١١٣.

(٢) زكي لجيب محمود، المرجع السابق، ص ١١٣.

Plato, Meno, ٨١ b.

(٣)

ومن أوضح الأمثلة على التهمك السقراطي تلك المناقشة التي أوردتها  
 اكسينوفون بين سقراط والشاب المدعى جلوكون بن أريستون إذ لم يكن  
 جلوكون قد تجاوز العشرين من عمره بيد أنه بدأ يتوق للوصول إلى مناصب  
 الحكم ولما لم تُجد محاولات أبيه واصنقاه في شفائه من داء الغرور  
 والادعاء الذي أثار عليه المسخط العام تدخل سقراط إشفاقاً عليه وإكراماً  
 لأخيه أفلاطون وبدأ يوجه إليه الحديث الذي انتفخت له اوداج جلوكون في  
 بادئ الأمر، ولكن لم يكد سقراط يستمرمل معه في الحوار حتى انتهى  
 الحديث إلى إدراك جهله بكل الأمور الاقتصادية والحربية وهي من ألزم  
 شروط السياسة واعترفه بأن سقراط إنما كان يتهمك منه<sup>(١)</sup>.

وقد كان مثالا رفعا لتهمك سقراط وإريكه للمحاورين بالأمثلة هذا الهياج  
 الذي صدر عن هيبلاس في بروتاجوراس من جراء أسئلة سقراط المتعاقبة متملصا  
 من الإجابة عما يوجه إليه من أسئلة. فقد رفع هيبلاس صوته قائلًا:

هصما بزيوس إنك إن تسمع جوابي حتى تُعلق أنت بنفسك  
 ما تراه أنه للعدالة لأنه لا يكفي أن تسخر من الناس وأن  
 تسأل كل إنسان وتريكه ثم تأتي أن تفصح عن سبب لأي  
 إنسان لو أن تعن عن رأيك في موضوع ما<sup>(٢)</sup>.

ومرحلة التهمك كانت مرحلة لا بد منها لكي تتخلص النفس من كل  
 الأبرار العالقة بها، والتي تحجب عنها نور الحقيقة الكامنة في داخلها والتي  
 تتمثل في الأفكار القديمة البالية أو الأفكار التي تعونت النفس السلوك على  
 أساسها من جراء العادة والتكرار أو هذه التقاليد والعادات الناتجة من التراث  
 والتي يأخذ بها المجتمع دون أن تكون قائمة على أسس واعية فتلتصق بالنفس

(١) لميره حلمي مطر، المرجع السابق، ص ١٤٩.

(٢) ولد ديورانت - قصة الحضارة، حياة اليونان، المجلد السابع، ص ٢٢٩.

وتحجب عنها معنها الأصل ... وعندما ينتهي سقراط من هذا التطهير إلى تطهير الخصم من المعارف المشوهة التي تلقاها في المجتمع بالممارسة أو عن طريق تأثير أقرانه يبدأ مرحلة جديدة، وهي مرحلة التوليد.

التوليد:

لذلك لم تكن إجابة سقراط على هذا السخط أو الهياج أو الانفصال الصادر عن الخصوم أو تقييدهم له ليس إلا لأنه قابله كأسمه وأن الله أرغمه على أن يكون قابله ونهاه عن أن يلد<sup>(١)</sup>.

وقد شرح سقراط المعنى المقصود بالتوليد في محاوره ثياتيتوس<sup>(٢)</sup>.

أنت تعلم طبعاً أن الماهرات من المولدات لا يمارسن المهنة طالما كن قادرات على الحمل والولادة إنما يمارسنها بعد أن يفقدن القدرة على ذلك، وهذا الأمر يرجع إلى دور آرتميس راعية الولادة التي لم تجب والتي لم تشأ أن تهب هذا الفن للعاقرات إنما لمن مررن بهذه التجربة في شبابهن تكريماً لهن في الكبر إن فنى في التوليد شبيهة بفنهن لكن الفرق بيني وبينهم يتلخص في أن زبائني من الرجال وليمسوا من النساء وإنني أولاد النفوس لا الأجساد، لكن الميزة الرئيسية التي يتميز بها فنى الذي لمارسه أنه قد قدرتي أن أميز جيداً بين ما هو كاذب زائف من أفكار الشباب وما هو ثمرة التجربة وناتج الحقيقة. ولكن عندي نفس النقص الذي عند القابلات إذ ليس في مقدوري أن ألد للحكمة ولذلك فإن الذين يلومني على إنني حين أوجه الأسئلة للناس لا أقم على الإطلاق رأيي الخاص لهم

---

Plato, Theaet, ١٥١ b.

(١)

Plato, Theaet, ١٤٨ b - ١٥٠ d.

(٢)

الحق في ذلك اللوم.

والسبب في ذلك يرجع إلى أن التوليد توليد الآخرين هو فرض على من الآلهة أما القدرة على الولادة فهي قدرة لم تهينها لى الآلهة لذلك فأنا لستُ بحكيم ولم يُولد لى اكتشاف استطيع أن أعده أنا لنفسى.

لما لولئك الذين يأتوننى فيبدو عليهم أنهم لا يعرفون شيئاً ولكنهم بفضل الله سرعان ما يبدون تقدماً عجبياً في نظر أنفسهم ونظر الآخرين كلما تقتربوا منى، الواقع أنهم لا يتلقون شيئاً منى وإنما هم يستخرجون بأنفسهم ما تتطوى عليه نفوسهم من أفكار تصوروها واكتشفوها وتم توليدها بفضل من الله ويجهد منى معهم<sup>(١)</sup>.

فالتوليد عند سقراط كما يظهر واضحاً من عباراته يمثل خطوه البحث مع الآخرين في الحقائق الموجودة في أنفسهم على أساس أنه إذا كان الإنسان غير عالم بالعلم الصحيح فإن فيه مع ذلك حقائق كامنه يستطيع الإنسان عن طريق قواه أن يستخلصها من نفوس الآخرين فهي حقائق كامنه لا يدرى الإنسان بها إلا إذا حاول أن يعرف ذاته ويبحث في باطنه ويعتمد على عقله وما يتفق مع مقولاته دون الاعتماد على للعرف أو العادة أو التقليد أو بعيداً عما هو مألوف.

لقد كان سقراط يبدأ بسؤال محاوره عما يعرفه فيما يتصل بمسألة من المسائل فيقول هذا الشخص ما يبدو له ولما كان عالماً علماً صحيحاً كما يترأى له فإنه يقول ذلك في تفاخر وزهو وحينئذ يستمر سقراط معه في

---

(١) ثيياتيوس، ترجمة أميره حلى مطر، من ٣٩ - ٤٢.

الحوار فيطرح عليه الأسئلة التي تبدو أنها ليست وثيقة الصلة بالمسألة الأولى التي سألها عنها، وعن طريق هذه الأسئلة الجديدة يثبت للخصم أنه منقضى لنفسه إذ يجعله يقول آراء مختلفة أو منقضة للآراء التي قال بها من قبل وتنتهي النتيجة إلى إثبات جهل هؤلاء المدعين بالعالم. وهذه الخطوة كان يقصد بها امتحان الآخرين من أجل بيان ما لديهم من أفكار واستخلاص الصحيح لأن البحث لا يتم إلا عن طريق المشاركة فمن طريق معارضة الآراء بعضها ببعض والإستمرار في هذا المنهج يستطيع المرء أن يصل إلى معرفة الحقائق.

ولهذا ففي مرحلة التوليد يأخذ سقراط في مساعدة محدثيه بعد اعترافهم بالجهل أو توقفهم عند حد معين مثلما فعل مع ثيئيتوس فيأخذ في وضع المسئلة والإعتراضات مرتبة ترتيباً منطقياً للوصول إلى الحقيقة التي لقروا أنهم يجادلونها فيصلون إليها وهم لا يشعرون، فالتوليد هو استخراج الحق الكامن في النفس. أو الوصول إلى التطبيق مع الفكرة الرئيسية أي المقولة العقلية الثابتة وهي الماهيات التي لا يختلف عليها عقليتين لأنها متساوية وموضوعية لكل عقل.

### هل كان سقراط برجماتياً؟؟؟

وكما تشير د. أميرة حلمي مطر<sup>(١)</sup> فإن هذا المنهج القائم على التهمك والتوليد يمكن أن يطلق عليه اسم الجدل لأن استخراج الأفكار من النفوس ومحاولة توضيحها بالمناقشة الذاتية أو الحوار الثنائي هو ما يعرف باسم الجدل الديالكتيك، وهذا يتسق مع فكرة الحقيقة عند سقراط فهي قبل كل شيء فكرة والفكرة لا يمكن أن تتضح إلا بالجدل إنما بالتحليل النقدي لكل جوانبها فالجدل في الفلسفة السقراطية لا يتناول الأسماء أو الوقائع وإنما يتناول

---

(١) أميرة حلمي مطر، المرجع السابق، ص ١٥٠.

التفسيرات المختلفة لها أو العبارات التي تقال عنها ومواجهة هذه التفسيرات أو الأقوال ببعضها إلى إكتشاف التناقضات التي يمكن أن تتطوى عليها للفكرة وهذا الكشف هو جوهر المنهج الجدلي.

ولعل نظرف سقراط في استعمال هذا المنهج هو ما دفع البعض إلى إتهامه بأنه موفسطائي أى أنه مولع بالجدل كما كان معاصريه من الموفسطائيين.

وقد دفع ذلك الشاعر الكوميدي أريستوفانيس إلى السخرية منه فصوروا له سقراط بالجدل في مسرحية السحب تصويرا ينتهي إلى حد المناقشة في قياس قفزة للبرغوث<sup>(١)</sup>.

ويشير جثري<sup>(٢)</sup> إلى أن أريستوفانيس في محاوره السحب يظهر سقراط باعتباره رجل لا يتوقف عن الكلام والنقاش متهمه بأنه يعلم من حوله كل شيء غير عملي وما لا معنى له ويضيع الوقت في الكلام والمناقشات التي لا جدوى لها.

وعند أفلاطون نرى أنه يقدم في الدفاع<sup>(٣)</sup> ما ارتآه البعض دليلا على عدم فهم الرأي العام اليوناني أو بعض مفكريه أمثال أريستوفان لمسيرة سقراط ورسائله. فقد وُجهت إلى سقراط تهم ثلاث، الأولى إنكاره آلهة اليونان، والثانية دعوته إلى آلهة جديدة، والثالثة إفساده للشباب الذي فتن به والتف حوله الثقافتا شديدا مأخوذ بسحر حوارهِ.

وهذه التهم كما يلاحظ باركر. لم تكن صحيحة وإن كان لها أسباب أخرى أهمها أن سقراط كان قد هاجم الديمقراطية هجوما عنيفا فنقم عليه

(١) أميره حلمي مطر، المرجع السابق، ص ١٤٢.

Guthrie, Socrates, P. ٤١.

(٢)

(٣) زكي نجيب محمود، محاورات أفلاطون، مقدمة محاوره الدفاع، ص ٨٢.



أنصارها ولم تكد تنتصر فيما نشب بينها وبين الأرستقراطية من تنازع حتى بادرت بالانتقام من سقراط، فنقده للديمقراطية آثار عليه رجالها، وكذلك آثار للحقد في نفوس الحكماء والعلماء أو من كانوا يدعون الحكمة والعلم لأنه صرف عنهم الشباب من جهة ولأنه سخر منهم ومن علمهم وحكمتهم من جهة أخرى<sup>(١)</sup>.

ويرفض تايلور هذه الصورة التي يقدمها أريستوفانيس عن سقراط باعتباره موفسطائي ولا يقبلها إلا على أساس أنها تؤدي بنا إلى عالم الكوميديا، ولا تعتبر عن حقيقة سقراط التاريخية<sup>(٢)</sup>.

وكذلك يتفق في هذا الرفض لتلك الصورة كورنفورد<sup>(٣)</sup> ويشير إلى أن المسرحية تقدم شخصا مختلف تماما عن الشخص الذي نعرفه من خلال الروايات الأخرى فكل شيء يقطعه منافع تماما لطبيعة واهتمامات سقراط الحقيقي.

نعم لقد شارك سقراط الموفسطائيين في كثير من اتجاهاتهم ولكنه كان مختلف عنهم في جوهر رسالته. فشاركهم الموقف النقدي لكل شيء مؤسس على التقليد، وأنه يجب تحكيم العقل في كل ما هو خاص بالإنسان، وشاركهم في محاولة أن يجعل كل شيء في الكون إنسانيا أي يجعل الإنسان هو الحكم الأساسي لكل رأي وحكم ولذا فقد ترك الدراسات الطبيعية وتوجه للبحث في الإنسان وقدراته وملكوته وسلوكه وهذا موضع مشاركة أيضا بينه وبين الموفسطائيين.

---

(١) أرمنت باركر، النظرية المياسية عند اليونان، ص ١٦٣.

(٢) Taylor (A.B.), Op. Cit., P. ٥٤.

(٣) Guthrie, Op. Cit., P. ٤٣.

وكما يبدو أن إيمانه بأن الحقيقة تتكشف من خلال الجدل وهو ما كان يُغرم به السوفسطائيون وولعه بذلك، مع أنه في الوقت الذي انتهت معظم حواراته دون التوصل إلى حل حقيقى للمشاكل التى يصفها محاولا وضع تعريف لها والوصول إلى حقيقتها أن اختلط رأى العام وحسب سقراط واحدًا من السوفسطائيين. وإذا فقد حقت عليه الكراهية ووجب له العقاب لأن الشعب كان قد سمع تلك الطائفة وكره كل من ينتسب إليها<sup>(١)</sup>.

ويقوم لنا أفلاطون في محاوره مينون<sup>(٢)</sup> مدى كراهية الناس للسوفسطائيين باعتبارهم مطمئن للحكمة والفضيلة فيرفض أنيتوس أن يذهب مينون إلى أحد هؤلاء المدعين ليتعلم منه لأنهم لا يعلمون إلا العناد.

ولذا فإن أريستوفان الذي كان رجعيًا ويمقت للتجريد. والحرية في الفكر كان يبغض السوفسطائيين أشد البغض باعتبارهم دعاة للتجديد فهذا بهم وسخر من تعاليمهم واتخذ فيهم سقراط بطلا لمسرحية واعتبره فيها زعيما لطائفة السوفسطائيين وفي هذا دليل على أن - كما يرى د. زكى نجيب محمود<sup>(٣)</sup> - على أن رأى العام كان قد خلط بين سقراط وبينهم ولو لم يكن الشعب قد اتجه هذا الإتجاه لما استطاع أريستوفان أن يمثل قصته على مشهد منه.

ولقد اشار بعض السوفسطائيين المعاصرين - إذا جاز لنا أن نطلق عليهم - من البرجماتيين أمثال جيمس<sup>(٤)</sup> وديوى إلى أن سقراط كان برجماتيًا، وهذا يرجع إلى أن سقراط كان له اتجاهًا عمليًا بجانب اتجاهه للعقل، فهو لم يقصد أن يؤسس المعرفة على النظر للعقل فقط بل كان

---

(١) أرنست باركر، للظريفة السياسية عند اليونان، ص ١٦٤.

(٢) ميلون، ص ٩٥.

(٣) زكى نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص ٦٧.

(٤) أوليم جيمس، بعض مشكلات الفلسفة، ترجمة محمد فتحى الشنيطى، ص ٣٤.

اهتممه عنده أن يعرفه "أسر التي يلقي عليها لعنن صحيح" وهو لم يختلف عن معاصريه من الموضعتيين من حيث الإحاطة بالطسفة من الأبحاث النظرية إلى الأبحاث في الحياة الإنسانية ومناقشة السلوك الإنساني الأخلاقي.

وقد كان سقراط يريد لنظرية المعرفة التي تقدم شرحها أن تكون تمهيدا ووسيلة ليستغلها في التطبيق على الحياة العملية فلم تكن هدفا في ذاتها. كما كان الأمر عند الموضعتيين فقد اهتموا بالشئون العملية والأخلاق، وإذا فقد ادعوا 'نعيم الفضيلة، وهذا شأن سقراط لا يُعنى بالنظريات إلا أن كانت تعينه على أغراض الحياة العلمية فلم يرد بمعرفة الإدراك العقلي للفضيلة - أعنى تعريفها - إلا أن يتمكن الإنسان من السلوك، سلوكا فاضلا ينطبق على الفضيلة بحسب ما لدرجتها العقل من صفاتها.

طريقة سقراط في الجدل كما يسميها د. زكي نجيب محمود - هي طريقة برهان الخلف<sup>(١)</sup> فقد كان سقراط يفترض قضية معينة ولما كانت الحقيقة في نظر سقراط لا يمكن معرفتها بشكل مباشر وبالتالي فلنناقش ما يقال عنها من أقوال وتعبيرات بالتالي فهو يستدل بعد ذلك على النتائج المترتبة عليها ويستمر في استدلاله هذا حتى يظهر له خطأ هذه النتائج أو اختلافه عن الواقع ومن ثم يثبت بطلان الغرض الأول الذي ترتبت عليه هذه النتائج والصورة الزمرية التي تعبر عن هذا المصيح تتلخص في، العبارة إذا كانت س هي ص فمادا يترتب على ذلك ؟ .

فعلى الرغم من أن سقراط كان يبحث عن الماهيات العقلية الثابتة والتي يشترك فيها كل الناس (باعتبار أن العقل هو الأساس المشترك بينهم وهو جوهر النفس البشرية الخالدة) لكنه كان يتبع ذلك بتحليل نتائج الأفعال.

---

(١) زكي نجيب محمود، قصة الطسفة اليونانية، ص ٩٦

فيسأل ما هي العدالة ؟

فيقال أنها فعل الخير، ويسأل ما هي الأفعال التي يمكن أن تتدرج تحت طائفة الخير، فيقال ألا تكذب، ألا تسرق، ولا تخدع.

فإذا كانت هذه الأفعال موجهة إلى الأصناف، كانت شرا وإذا كانت موجهة إلى الأعداء كانت خيرا.

ويتساءل ماذا يترتب على خداع الأب لإبنه للمريض كي يستطيع إعطائه الدواء حتى يشفى<sup>(١)</sup>.

لقد كان سقراط ينظر ونُصب عينيه نتائج الأفعال وما إذا كانت ستحقق الغرض منها أم لا، الأمر الذي كاد أن يلصق به تهمة للسفسطة لأنه ربط الوسيلة بالغاية ناظرا إلى نتائج الفعل.

لكن سقراط لم يكن يهدف إلى ذلك فقط بل كان هدفه هو البحث عن الماهية العقلية الأساسية الموجودة وراء كل فعل فيسير من نتيجة الفعل إلى السبب الكامن وراءه، أي السبب العقلي الكامن في هذا الفعل لكي يقيس إذا كان ذلك الفعل صحيحا أم غير صحيح، الأمر الذي من شأنه أن يجعل سقراط معارضا للشكل البرجماتي الذي ظهر عند السوفسطائيين على الرغم من أنه يشاركهم في مظاهر أخرى.

ويؤكد زيلر<sup>(٢)</sup> العوامل التي يتفق فيها سقراط مع السوفسطائيين باعتبارهم برجماتي عصره في أن كلاهما حول الحقيقة من البحث عن الطبيعة إلى البحث في الإنسان. وكلاهما أخضع كل شيء للنقد وفحص العقل وكان معارضا لما جرى عليه العرف وقضت به العادات والتقاليد.

لقد كان هدف سقراط كشف الحقائق. أو كشف حقيقة الأفكار التي

(١) لميره حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ٢٤٨.

Zeller, Op. Cit., P. ٤٥.

(٢)

يسير على هديها للنس دون أن يكونوا على وعى بها. ولما كان موضوعه الأساسى الأخلاق فقد تساءل ما هي العدالة ؟ ما هي التقوى ؟ ما هي الشجاعة ؟؟

ولكن هدف سقراط لم يكن الاستنباط العقلى النظرى كنتيجة للتأمل الصاف ولكن من وجهة نظر إلى الحياه الخيره فلكى نقوم بأفعالنا على شكل جيد لابد أن تكون على معرفة صحيحة بالمقولات الرئيسيه العقلية الثابتة ولذا اهتم بعملية الاستنباط والتعريف.

وقد بدأ سقراط دائما نظراته الفلسفيه من التجربة أى مما يراه الناس في حياتهم اليومية ويمارسونه في استخدام المفاهيم والألفاظ الأخلاقية.

والمنهج السقراطى لم يكن من شأنه أن يؤلد الحكمه وقد اعترف بذلك ولكن هدفه الأساسى تمهيد الأرض لكى يصل الإنسان إلى العوده إلى نفسه منبع القيم الثابتة والمقولات الخالده موضوع العلم، ولذا فلم يكن من شأنه أن يفعل كما يفعل الموسطانيون في تلقين المعلومات إلى تلاميذهم ولكن كان يرى أن مهمه المعلم تكمن في جعل التلميذ يعود إلى تأمل داخله والتخلص من الأفكار القديمه والشائعه كى يتمكن من معرفة هذه الحدود القصوى للمعرفة وتبنى الحقائق الكامنه في باطنه.

وعلى الرغم من أن سقراط قد شارك للموسطانيين في كثير من اتجاهاتهم. فقد شاركهم في الاهتمام بالشئون الإنسانية وبالربط بين النظر والعمل، وشاركهم موقفهم النقدي للتراث السابق عليهم.

ولكنه يختلف عنهم في النظر إلى وسائل المعرفة. فقد رفض سقراط المعرفة الحسية واعتقد تماما في المعرفة العقلية.

ولذلك فإن الذاتية عند الموسطانيين كانت ذاتية نسبية نظرت إلى الحقيقه في تغيرها وسيلاتها، لكن سقراط عاد بهذه الذاتية إلى ثباتها المتمثل

في مقولات العقل الخالدة والثابتة والتي لا تختلف من شخص لآخر ولا من زمن لآخر وكل إنسان عند سقراط يمكنه التوصل إلى هذه الحقائق الفعلية الخالدة بالإعكاف عليها واستبطان ما في دخله من معدن أصيل فهي ذاتية موضوعية<sup>(١)</sup>.

وسقراط كان مشغول بتعليم الرجال أن يفكروا بأنفسهم ولذا فلم يضع أى تكوينات لمذهب معين ولكن على الرغم من ذلك كان طابعه طابع الاعتدال. طابع رجل يعرف حدود المعرفة الإنسانية ويبحث عن الحقيقة، ولذا فقد كان عليه أن يعارض العلوم الطبيعية ويشك فيما وصلت إليه من نتائج بخصوص الحقيقة. الأمر الذي جعله يرفض دراستها ويحث على دراسة الإنسان لأنه رأى أن هذا الطريق من الوصول إلى معرفة محد وثيقة. ولذا فقد انصرف عن دراسة الأشياء والنظر فيما يقال عنها من عبارات للوصول إلى حقيقة.

غير أن دعوة سقراط إلى العقل لم تكن دعوة إلى التأمل النظري لأن كل ما يصبو إليه هو السلوك العلمي ولو اقتصر سقراط على النظر لم وجد هذه الشعبية الكبيرة التي ضمت إليه خيرة شباب المجتمع الأثيني ومنهم أفلاطون.

ولو كان ممن يدعون إلى التأمل النظري لكان له نظريات إيجابية وهذا ما لا نجده في الروايات التي نعتمد منها قسمة بالمحاورات الأفلاطونية المبكرة وهي أولى المحاورات على شخصية سقراط لم تكن تتناول إلا البحث في الفضائل المختلفة أو في أنواع السلوك الإنساني وظلت أكثرها سلبية فلم نجد له نظريات إيجابية في تعريف هذه الفضائل وإن كان

---

(١) عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، مرجع سابق، ص ٢٥

الخيوط الأساسية وراء هذه المناقشات هو دائما البحث عن القصور العقلي الكلي الثابت.

ولذا فالتعريف لم يكن من شأنه أن يظهر قوة عقلية بشكل ما عند سقراط ولكن همه الأساسي كان معرفة القواعد والأسس التي يأتي السلوك موافقا لها لا أن يُعيد التشكيل وفق قواعد وأسس جديدة فلم يكن منهجا ثوريا منطرفا مثل منهج السوفسطائيين بقدر ما كان منهجا ويحثا منهجيا عن القواعد التي على أساسها يأتي السلوك الإنساني من خلال الاستقراء والخبرات الجارية والسلوك المعتاد والإنسان العادي.

وتكاد تُجمع الروايات على سمة أخرى هي أن سقراط قد أغزم بالجدل العقلي بل مال دائما إلى التمسك بالنزعة العقلانية وقد وضع الفيلسوف الألماني نيتشه سيادة النزعة العقلانية عند سقراط ووصفها بأنها نزعة غلبت جانب التفكير العقلي المجرد لو - الجانب الأبولوجي في الروح اليونانية على جانب الحماسة الدينية الذي ساد عصر التراجميين السابقين<sup>(١)</sup>.

وإذا اعتبرنا أن الروح الأبولوجية هي الروح الباحثة عن الثابت غير المتغير في الطبيعة البشرية وأن الروح الديونيمية هي الروح التي تسير للتغير، فإن سقراط يصبح مثلا للروح بمعناها الأول بلغم تمثيل فقد آمن كما يشير ديوى وألنصار للبرجماتية<sup>(٢)</sup> بثبات للنفس البشرية وعدم تغيرها بينما عبر السوفسطائيون عن الروح بمعناها الأخير في ميلهم إلى اعتبار الحقيقة متغيرة ونسبية ومختلفة لإختلاف الذات الإنسانية بين أوانه وأخرى.

وكثيرا ما وصفت فلسفة سقراط بأنها حكمة إنسانية وقد حقق سقراط هذه الحكمة الإنسانية بحياته ومماته أكثر مما حققها في كتب ونظريات، ولقد

---

(١) أميره حلمي مطر، المرجع السابق، ص ٣٣.

Encyclopedia of philosophy, pragmatism, P. ٤٩٥

(٢)

كان مثلاً أعلى للمعجبين به يتأملونه ولكنه هو لم يكن م. النوع المنصرف إلى التأمل.

وأكثر من هذا فلو رجعنا إلى اللغة اليونانية نفسها وراجعنا المعاني المختلفة لكلمة علم فيلاحظ كما تشير د. أميره مطر<sup>(١)</sup> أن سقراط حين كان يستعمل هذه الكلمة فإنما كان يعنى بها معرفة سلوك معين وتتخذ معنا عملياً وتُترجم إلى الإنجليزية Kowing How ولم يكن هذا هو المعنى الوحيد الذي احتفظت به هذه اللفظة لأنه سرعان ما تطور معنى الكلمة في الفلسفة الأفلاطونية إذا اكتسبت مع أفلاطون معنى نظرية فأصبحت تغيد معنى للمعرفة بشئ ما.

---

(١) أميره حلمي مطر، المرجع السابق، ص ٣٤.



## الفصل الخامس

### أفلاطون

نقد النزعة البراجماتية

- أ- الإنسان ليس المقياس الوحيد .
- ب- الإنسان ليس مقياسا لنفسه .
- ج- إذا تعلق الأمر بالمستقبل فالإنسان ليس مقياسا لنفسه .
- د- وجود مستويات علمة من الخبرة .
- هـ- الإدراك الحسى ليس هو كل المعرفة .
- و- الإدراك الحسى في ذاته ليس معرفة .
- ز- استحالة قيام اللغة .
- ح- استحالة قيام العلم .
- ط- نقد الفكر الاستدلالي .
- الرؤية التلمية للحقيقة عند أفلاطون .



## أفلاطون

### مقدمة :

كان من الطبيعي أن يتأثر أفلاطون بأستاذه سقراط خاصة وقد لزمه فترة من العمر وشاهد محاولاته الجريئة في معارضة السوفسطائيين أدعاء المعرفة<sup>(١)</sup>.

وإذا كان سقراط قد رفض أن تكون المعرفة بالجزئيات والمحسوسات معرفة صحيحة وقال أنها العلم بالكليات أو المقولات العقلية الكلية فقد وقف عند هذا الحد، ولكن أفلاطون تخطى استاذَه بالقول بأن هذه الكليات لابد أن يكون لها وجود وهذا الوجود هو الوجود الخاص بعالم المثل. وقام المثل باعتبارها هي المقولات الكلية التي تتصف بالثبات والأزلية ويقع عليها العالم ونحن نلحظ المضره للعالم باعتبارها الحقائق الدائمة.

ومن أهم مظاهر عرض أفلاطون لنظريته في المعرفة هذا النقد القوي للمفصل للنزعة السوفسطائية في جوانبها المختلفة للفردية والاجتماعية والبرجماتية وأي قدمه في محاولة ثيائيتوس.

---

(١) ولد أفلاطون في عام ٤٢٧ ق.م وعاش حتى بلغ الثمانين وتوفي ٣٤٧ ق.م وكان مولده في جزيرة قريبة من شاطئ أثينا لا تبعد كثيرا عن أثينا حيث استقر فيها مؤقتا أبوه أرسطو، وسقراط هو أهم شخصية أثرت في فكر أفلاطون واتصل به منذ أن كان في العشرين من عمره إلى أن توفي سقراط وكان من جملة أصحاب سقراط وأصدقائه لأنه - سقراط - لم يكن صاحب مدرسة بالمعنى المفهوم.

انظر، أحمد غزاد الأهواني، أفلاطون، ص ١٢، ١٣.

Burnet, Early Greek philosophy, P. ٣٥١.

وانظر

Taylor, Op. Cit., P. ٣٥٥.

وانظر :

فالإدراك الحسى يستلزم النسبية عند بروتاجوراس ، هذه النسبية تتضمن حتما نوعا من ميتافيزيقا التغير التى قال بها هيراقليطس ومذهب بروتاجوراس كما يفسره أفلاطون يؤدى إلى إنكار وجود علم موضوعى بن وجود عالم مشترك ومنصل فى النهاية أى أن كل منا يعيش فى عالم خاص به يتحول ويتبدل فى لحظة وأخرى فمذهب بروتاجوراس يهمل وينكر التمييز بين الواقع والظاهر وبين الاعتقاد الشخصى والحقيقة على أساس من المقولة الرئيسية التى يدور حولها المذهب وهي أن الإنسان مقياس .

ولذا أفلاطون يبدأ نقده انطلاقا من الجمع بين مقولة بروتاجوراس ونظرية هيراقليطس .

### نقد أفلاطون للنزعة البرجماتية عند السوفسطائيين :

قدم أفلاطون نقده للنظرية العملية عند السوفسطائيين فى محاوره ثياتيتوس، وقد ربط بين الإدراك الحسى ومذهب النسبية عند بروتاجوراس، وهذه النسبية تتضمن حتما نوعا من ميتافيزيقا التغير التى قال بها هيراقليطس . ونلاحظ هنا أن مذهب بروتاجوراس فى تفسير أفلاطون له - كما أشرنا من قبل - يؤدى إلى إنكار وجود عالم موضوعى بل وجود عالم مشترك للجميع ودخل فى النهاية إلى أن كل منا أى أن كل إنسان يعيش فى عالم خاص به يتحول ويتبدل من لحظة لأخرى ويكون كأننا وكأنا حقيقتا بالنسبة للذات ما يبدو لها أنه كأن، فمذهب بروتاجوراس يهمل وينكر التمييز بين الواقع والظاهر وبين الاعتقاد الشخصى والحقيقة على أساس المقولة الرئيسية التى يدور حولها المذهب وهي أن الإنسان مقياس كل شئ .

ولذا فإن أفلاطون يبدأ نقده من الجمع بين مقولة بروتاجوراس والإدراك الحسى عند أمبادقليس والتغير الدائم عند هيراقليطس وما جعل

كانتدين فريمان تشير إلى أن أفلاطون كان واعيا بالتطور التاريخي أو الجذور التي تمتد إليها الفكرة<sup>(١)</sup>.

#### ١- الإنسان ليس المقياس الوحيد،

يرى بروتاجوراس طبقا لمبدأ أن الإنسان مقياس أنه الحكم الوحيد على الواقع أي يدركه ويعيشه، وإذا فلن الإنسان الفرد هو مقياس كل شيء - كما أشرنا من قبل - ولكن أفلاطون يتراءى له الأمر على شكل مغاير، فلن هذه النسبية الخالصة التي يعتقد فيها بروتاجوراس وامتنعت إلى الحكم على كل المجالات نجد عند أفلاطون اعتراضا تشهد به التجربة للشائعة وتؤكد، فالحياه الواقعية تظهر لنا أن كل واحد يعلم أن هناك بعض الأشياء يرى نفسه فيها الحكم على الآخرين، وبعض الأشياء يرى أنه أقل حكما فيها من الآخرين. وكل واحد يرى في نفسه عدم المعرفة ببعض الأشياء ويعتقد أنه في حاجة إلى أن يتعلمها .. وبالحكمة والجهل يعتقد بعض الناس في أنفسهم أن لهم معتقدات صالحة وأخرى خاطئة وطبقا لمقولة بروتاجوراس فلن بعض المعتقدات صالحة وبعضها خاطئ معتقد صالاق وهذا من شأنه أن يوضح أن هناك أشياء ليس الإنسان فيها هو المقياس وهي نتيجة مباشرة لنفس المبدأ أي قال به بروتاجوراس وهي متناقضة مع المبدأ نفسه<sup>(٢)</sup>.

#### ب- الإنسان ليس مقياسا لنفسه،

إذا تشابهت أحاسيس إنسان مع إنسان آخر وكانت القضية ما هو الخير أو الضرر في كل هذه الإحساسات للشخصية فلن كل واحد منهما ليس هو المقياس لنفسه، ولذلك نستشير الخبير.

---

Theaet ١٧٦ a-b.

(١)

Theaet ١٧٢ b.

(٢)

وقد ذكرنا أنه بالحكمة والجهل يعتقد بعض الأشخاص أن لديهم بعض المعتقدات الصائبة والبعض الآخر خاطئ، لكن بروتاجوراس يقرر أن كل إنسان هو الحكم الوحيد لما يحدث في الواقع أي يعيش فيه - ولكنه في دفاعه عن نفسه ذهب إلى أنه هناك بعض الناس أحكم من البعض الآخر وأشار إلى أن الطبيب والخطيب من هؤلاء الناس فالطبيب يستطيع أن يحل من حالة الجسم من الحالة السيئة إلى الحالة الأفضل التي يمكن فيها للإنسان أن يتأثر بعالمه بالشكل أي يحدث للإنسان السليم.

وهكذا لخطيب يمكن أن يحدث في الدولة نفس ما يحدثه الطبيب في الجسم.

ج- إذا تعلق الأمر بالمستقبل فالإنسان ليس مقياساً لنفسه؛

إن النسبية عند بروتاجوراس تُقرر أو تقتضي عدم وجود غير مرتبط بالحس أو موضوع مستقل عن الذات يخرج عن الإدراكات الحالية للحواس. ولكن عالمنا يتسع لمثل هذا الوجود فإنه يسمح بالتوقع لتبرير ما يختص بالمستقبل فهو يحكم على موضوعات لا يتوقف أمرها علينا حيث الأحداث المستقبلية متوقع أو لا تقع دون اعتبار لانتقاداتنا.

وليس كل الأحكام صادقة. فعندما يختلف للمريض والطبيب فيما سوف تكون عليه حالة المريض في المستقبل فهم يختلفون عن نفس الحقيقة. وهذه الحقيقة ليست في نفس الوقت جزءاً من تجربة خاصة لكل منهما. ولذا فإن كلا منهما لا يمكن أن يرى أنه الحكم الوحيد - فإن كليهما يمكن ألا يكون صادقاً<sup>(١)</sup>.

وبالنسبة للسياسيين فإن واضعي السياسة والقوانين يضعون في

---

(١) الكسندر كواريه، مدخل لقراءة أفلاطون، ص ٧٣.

الاعتماد المستقبلي والحال في حلاف المريض والضبيب شبه الحلاف بيد .  
قننير من السياسيين حول ما إذا كانت بعض القوانين سـ ر لها تأثيرات  
مفيدة على المدينة<sup>(١)</sup>.

د - وجود مستويات عامة من الضيقة:

أن المقياس البرجماتي يرى أن الخير هو أي يستطيع أن دنى  
بالحكم للصحيح بما له من خبرة تميزه عن الآخرين، ولكن الذين يوحدون  
بير الواقع والتغير ، اثنين يقولون أن ما يبدو لأي شخص هو الواقع بالنسبة  
نه. وعلى هذا الأساس امتدت هذه المقولة إلى -جالات أخرى مثل الخير  
والشر والحق والباطل، والناس تعتقد أن ما تضعه المدينة من قوانين وترى  
أنه خير ومفيد لابد أن يكون كذلك طالما أن الجميع متفقين عليه<sup>(٢)</sup>.

وعلى الرغم من ذلك فكل واحد يعتقد أن الخير الحقيقي أو الفائدة  
مستقل عن المعتقدات التي تنور حول الخير والشر، وإذا فإنه حتى في  
الحالات العادية فإن مثل هؤلاء الذين يؤمنون بأنه ليس هناك مستويات عامة  
للصواب والخطأ أو الحق والباطل، ولكن الحق يعني ببساطة لأي مجتمع ما  
يتفق عليه هذا المجتمع فليس هناك مجتمع يعتقد أن الخبرة هي شيء نسبي.

فإن أحداً لا يعتقد أن الخير هو ما يعتقد المجتمع فيه أنه كذلك على  
الرغم من أن كثيرين يعتقدون أن الحق هو ما يعتقد المجتمع أنه حق، فكل  
واحد يؤمن أن هناك مستويات عامة للخبرة<sup>(٣)</sup>.

إن كل هذه الإعتبارات تؤدي إلى أن التبدل البرجماتي للمفيد بدلا

---

Theaet. 172 b. (١)

Taylor, Op. Cit., P. ٣٥٥ (٢)

(٣) لأكسندر كولريه، المرجع السابق، ص ٧٥ .

من الحقيقي باعتباره قياساً للقيم في المعتقدات يسقط من النقطة المركزية التي يعتمد عليها. فهو ينحصر نفسه بافتراض مسبق أن قيمة المعتقد هذا مفيد نفسها لأبد أن تُقيم بالعودة إلى مستوى من الحقيقة ومن الصدق .

وكما يقول تايلور أن معنى قولنا من الصدق أن هذه الممارسة مفيدة لا يمكن أن تعني ببساطة أن من المفيد الاعتقاد أن هذه الممارسة مفيدة<sup>(١)</sup>.

هـ- الإدراك الحسي ليس هو كل المعرفة،

ونظرية بروتاجوراس تقوم في أساسها على أن الإدراك الحسي هو كل المعرفة المتاحة للإنسان، فهل صحيح أن هذا الإدراك الحسي هو كل المعرفة؟؟

هل صحيح أن الإحساس المبلثر وأي يطرح الأحكام التي نقرها بالنسبة للأشياء ليس هو كل المعرفة؟؟

هذه هي القضية التي يدافع عنها أفلاطون .

فأفلاطون يرى أن عملية الإدراك ليست هي العملية التي تتم بين عضو حاس وموضوع محسوس، بين مجموعة من الأعضاء الحسية والشئ الخارجي موضوع الإدراك، فإن وراء مجموعة الأعضاء الحسية يوجد عقل يستقبل هذه المادة التي تنتج من الإدراك الحسي وينعكس عليها ويقوم بعد ذلك بإصدار أحكام.

وفي مثل هذه العملية - الإدراك - فإن العقل المفكر يستعمل كلمات مثل الوجود، والتشابه، والاختلاف، والمساوى وهذه كلها ليست من موضوعات الإدراك الحسي التي تصل للعقل من خلال الحواس. وهذه

---

Taylor, Op. Cit., P. ٣٥٥.

(١)



الموضوعات عامة أي يمكن استخدامها مع كل موضوعات الحس، والعقل يحصل على معرفته بمعنى هذه المصطلحات من خلال أدوات خاصة به وليست بالعملية التي تحدث بين أجزاء البدن والموضوعات المدركة.

أفلاطون يرى أن هذه المصطلحات العامة التي يستخدمها العقل لا تفهم بأي حس ولكن بالفكر، وعندما تقوم بإصدار الأحكام المتعلقة بالأشياء المدركة فإن هذه الأحكام متضمنة هذه المصطلحات ويقوم العقل بهذه العملية بدون استخدام أي عضو جسدي، وهذه المصطلحات العامة مثل الوجود  $\Theta$  exist، والتشابه likeness والوحدة  $\tau\upsilon\nu\iota$ U، والأعداد  $\rho\sigma\mu\beta\epsilon\Nu$  بما فيها الفردي والزوجى even and odd.

وكل هذه المعاني المشابهة، وهي عامة بمعنى أن كلمة مثل exist يمكن استخدامها وقصدق على كل شيء وأي موضوع فالوجود يُحمل على أي شيء وينسحب على كل شيء<sup>(١)</sup>.

وكما تشير د. أميرة مطر في تفسيرها لما يقوله أفلاطون فإن الإدراكات الحسية أو الإحساسات التي تصلنا من العالم الخارجي ليست متراصة بدخلنا جنود هوميروس في باطن حصان طرواده الخشبي<sup>(٢)</sup>، فالفكر يستخدم الحواس كما لو كانت أدواته ولكنه يتجاوز معطيات الحس عندما يقوم بوظائف المقارنة والتجريد والاستدلال.

وينتهي أفلاطون إلى القول بأن ما نراه لا بد أن يتألف مع ما نسمعه بالأذن أو نلمسه باليد ولا يقوم بعملية التنسيق هذه إلا العقل وهذه العملية الاستدلالية تنتهي إلى حدوث ما يسمى بالحكم أو الظن.

Theaet. ١٨٦ A.

(١)

(٢) أميرة مطر، المرجع السابق، مقدة ثياتيتوس، ص ١٠٨

والأمثلة التي يضربها أفلاطون عن الأسماء العامة في ثياتينوس هي نفسها التي يجئ ذكرها في محاوراة بارمينيس عندما يرى أن الأزمة التي يقع فيها زينون يمكن الهرب منها بفضل المثل نفسها مثل المشابهة والاختلاف والوحدة والكثرة<sup>(١)</sup>.

ويعتقد كورنفورد أنه على الرغم من أن أفلاطون يحاول تحاشي ذكر كلمة المثل كلما أمكن ذلك، إلا أن هذه المصطلحات العامة هي ببساطة الصور وهي تبدو أكثر وضوحا في ضوء قراءة بارمينيس<sup>(٢)</sup>.

إن الإدراكات لا يمكن أن تكون فقط هي موضوعات المعرفة لأن أية عبارة تكونها حول موضوعات الإدراك لابد أن تحتوى على واحدة من هذه المصطلحات العامة - ولذا فإن كل معرفة بالحقائق باعتبارها متميزة عن التعرف الحالي بمادة الحس تتضمن تعريف بالمثل، هذه المثل ليست موضوعات خاصة بالإدراك وكذلك ليست موجودات فردية ولا تدخل في التغير الهيراقليطس. وبالتالي فمن السهولة بمكان أن نستخلص النتيجة التي أشرنا إليها من قبل وهي أن الإدراك الحسى ليس هو كل المعرفة.

و- الإدراك الحسى في ذاته ليس معرفة،

يعتقد أفلاطون أنه على الرغم من أن الإدراك الحسى يتميز بالثبات، فإن هذا الإدراك لا يمثل معرفة حقيقية.

فالإدراك الحسى في نظر أفلاطون لا يستطيع أن يقدم لنا معرفة بحقيقة الوجود وإذا تصورنا أن ما يقصده أفلاطون دائما بالحقيقة أو الوجود

---

Parmindes, ١٢٩ D.

(١)

Cornford (F.M) Op. cit., P. ٥٥.

(٢)

هو دائما الوجود الحقيقي للمثل أو الصور، وإذا وافقنا على الافتراض المقترح في البرهان السابق من أن أي حكم أو ظن نكوّنه، فإن أي عبارة بسيطة مثل « الأخضر يوجد هنا ».

تكون وراء الإدراك الحسي المباشر، فإن وظيفة الإدراك الحسي لا تستطيع أن تقدم لنا معرفة أو تعرف على كلمة يوجد Exist<sup>(١)</sup>. وحيث أن الأحكام فقط هي التي يمكن أن تكون صادقة فإن كل الحقائق بهذا الشكل تصبح خارج دائرة الإحساس المباشر.

فإذا وضعنا في الاعتبار ما يقصده أفلاطون بالواقع والحقيقة فإن النظرة التي الإحساس المباشر أو الإدراك الحسي لابد أن تتغير بشكل ما، فإدراكى لموضوع الحس لا يمكن أن يُطلق عليه معرفة لأن الشيء أو موضوع الإدراك هنا ليس شيئا واقعيا ثابتا على الحقيقة ولكنه شئ يصير ويتغير باستمرار<sup>(٢)</sup>.

إن الأمر عند أفلاطون يختلف عن هذه النظرة التي رآها هو نفسه تفسيرا لرأي بروتاجوراس، فالمعرفة عنده لها حقيقة وواقع بالنسبة لموضوعاتها ولكن موضوعات الحس والإدراك الحسي ليس لها حقيقة ولا وجود ضرورى فهي دائما متغيرة سيالة بينما المعرفة لا تكون إلا بالموضوعات الثابتة التي لها وجود حقيقى غير متغير.

س: ألا يتوفر للبشر والحيوان بمجرد أن يولدوا بالطبيعة القدرة على الإحساس بكل الإحصاسات الممكنة التي

Theaet, ١٨٦ C.

(١)

(٢) لميره طمى مطر، ثياتيتوس، ص ١١٠.

تتجه نحو النفس بواسطة الجسد ؟

لكن التفكير في هذه الإحصاسات فيما يتعلق بوجودها وفائدتها إنما يحصل لمن يُحصلونها بعد جهد طويل في الدراسة<sup>(١)</sup>.

ز - استحالة قيام اللغة.

رأينا كيف فند أفلاطون كل الآراء المترتبة على مقولة بروتاجوراس الإنسان مقياس على أساس أن ما يراه الإنسان صادق فهو صادق بالنسبة له، والواقع أي يعيشه الإنسان ويدركه بحواسه هو الواقع الصحيح بالنسبة له.

يتحول أفلاطون بعد ذلك إلى الأساس الميتافيزيقي أي تستند إليه النظرية لتفنيده، وهذا الأساس يتمثل في نظرية هيراقليطس القائلة بالتغير الدائم وبأن الصيرورة هي قانون الوجود.

والحركة في الوجود تعني أن كل شيء يخضع لنوعين من الحركة، حركة النقل في المكان Locomotion، وحركة التحول أو الإستحالة Alteration، بمعنى تغير في الكيف<sup>(٢)</sup>.

والتغير عند هيراقليطس يجرى على الإله نفسه حين يقول أن الإله هو الليل والنهار الشتاء والصيف، الحرب والسلام، فهو يتغير مثله مثل

---

Theaet., 186 C.

(١)

(٢) أميره حلمي مطر، ثيائيتوس، ص ١٠٢.

ويرى أفلاطون أنه إذا كانت كل الأشياء في حركة وتغير فسوف يترتب على ذلك أن تصبح اللغة مستحيلة لأننا لا يمكن أن نطلق اسما على شيء طالما أن هذا الشيء له استمرار في الوجود .

س: مادام لا يوجد ما هو ثابت وأن ما هو في حركة لا يتحرك بل يتغير أيضا حتى أنه البياض نفسه يكون في حركة ويتغير إلى لون آخر فكيف نطلق عليه اسما محددا ونكون واثقين أننا بذلك نسميه تسمية صحيحة؟<sup>(٢)</sup>

ولقد كان أفلاطون متأثرا بأقراطيلوس أي كان قد تعلم على يد هيراقليطس وقد توصل إلى هذه النتيجة فقد اعتقد أنه من الأفضل عدم قول أي شيء ولم يكن يتحدث إلا مشيرا بإصبعه وهكذا انتقد أقراطيلوس أستاذه في قوله أنه من الصعوبة أن نخطو في نفس النهر مرتين فقال ردا عليه إن أحدا لا يستطيع ذلك حتى ولا مرة واحدة<sup>(٣)</sup>.

وقد أشار أرسطو إلى أن القائلين بهذه النظرية أنهم يرون أن البحث في الحقيقة بمائل البحث عن طائر في الهواء، فقد اعتقدوا أن كل هذا للعالم الطبيعي في حركة دائما وإذا فإن من الصعوبة أن يقال عنه عبارة واحدة

Cornford (F.M), Op. Cit., P. ١٠٠. (١)

Theaet, ١٨٢ E. (٢)

Cornford (F.M), Op. Cit., P. ٥٨. (٣)

صحيحة<sup>(١)</sup>.

إذا كان الإدراك الحسي هو الطريق الوحيد للمعرفة فلن تكون هناك معرفة على الإطلاق :

يترب على حركة للتغير الشامل التي تقوم عليها نظرية بروتاجوراس، أن الإحساس أي سبق أن ضمرناه على أنه لتقاء حركتين : حركة الإحساس وحركة الصفة المصنوعة فإنه سرعان ما يتحول إلى الضد فلا يصبح إحساسا.

فالإحساس كما سلم به أفلاطون من البدايه هو العلم ولكن في جالة ما إذا كان المدرك والمدرك في حالة تغير دائم ومستمر فإن الأمر يُصبح غير ذلك فإن الشيء يقلت من الإنسان بمجرد إدراكه إياه<sup>(٢)</sup>.

فالتغير الدائم لا يسمح بوجود معرفة بشئ على الإطلاق بل تصبح المعرفة واللامعرفة متساويين وتصبح أية إجابة بخصوص الشئ المتحول صحيحة، ولذا فسقراط يقول كأننا في هذه الحالة نقصد بالعلم شئ آخر هو الا علم فنُجيب من يسألنا ما هو العالم بأننا لا نعنى بالعلم شيئا آخر غير اللاعلم. فلا ينبغي أن نسمى الإبصار إبصارا بكثير مما نسميه عدم إبصار، ولا يعنى أي إحساس آخر على أنه إحساس أكثر منه غير إحساس مادام كل شئ يتحرك بكل أنواع الحركة<sup>(٣)</sup>.

---

Arist, Metaph ١٠١٠ A ١٠.

(١)

(٢) أميره حلمي مطر، المرجع السابق، ص ١٠٢.

Theaet, ١٨٢ B.

(٣)

إن أفلاطون يرى أنه إذا كانت كل الأشياء بلا استثناء في تغير فإن اللغة لا يمكن أن يكون لها معنى ثابت فالعبارة القائلة أن الإدراك هو المعرفة فإن معاني الكلمات لا بد أن تتغير وإذا فإن العبارة لا يمكن أن تستمر صادقته أو هي نفس العبارة.

إن ما يود أفلاطون أن يوصى به إلينا كما يشير كورنفورد أنه إذا لم يكن في استطاعتنا معرفة درجة من الهويات التي يمكن معرفتها والتي تتعدى نطاق هذا التغير الهيرقليطس نستطيع الوقوف عليها باعتبارها معاني ثابتة للكلمات، فإن أي تعريف للمعرفة لا يصبح أكثر صدقا مما يناقضه من تعريفات، فأفلاطون يشعرنا بدون الإشارة إلى ذلك بالحاجة إلى صورة أو كلمة، فيدون هذه الصورة أو المثل أن يكون هناك معرفة وهي نفس النتيجة التي ذكرها في نهاية محاوره أكراتيلوس<sup>(١)</sup>.

إن التغير الشامل هذا لا يجعل الإدراك يتوقف لكي يكون إدراكا وإذا كان الإدراك، يمثل المعرفة فهو لا يتوقف لكي يكون معرفة، فإذا كانت الأعضاء وموضوعات الإدراك في تغير مستمر وكانت هذه هي الطريقة الوحيدة للمعرفة فإن تكون هناك معرفة بالمعرفة تتطلب مصطلحات يجب أن يكون لها معنى ثابت وحقائق ثابتة تظل صادقة<sup>(٢)</sup>.

إن القضية التي يطرحها أفلاطون هنا هي قضية الإدراك الحسي

---

Cratylus. (١)

Theaet, ١٨٤ A. (٢)

وتفنيدها قائم على أساس أن كل شيء في تغير مستمر. والنتيجة - كما يتراءى للباحث - واضحة وكانت مستبدو أكثر وضوحا إذا هو لم يطرح جانبا ذكر المثل - هذه الموضوعات التي لا تتغير ويمكن أن تكون موضوعا للمعرفة.

لكن طرح ذكر المثل هذا يحتاج إلى وقفه لأن كورنفرود وتايلور<sup>(١)</sup> يتفقان على أن أفلاطون لم يشر إلى المثل في ثياتيتوس، إذا كان الأمر كذلك فما السبب ؟ هل تعدد ألا يذكرها لأنه كان بصدد مناقشة للنظريات الخاصة بالإدراك الحسى ؟ لم أن هناك أسبابا أخرى دعت له لذلك ؟

إننا نعلم أن أفلاطون يرى أن المثل هي الموضوعات الحقيقية الجديرة بالمعرفة والتي يمكن معرفتها. فهل هذه الموضوعات لا تجذب مكانا في محاوره تكور حول المعرفة أو العلم ؟

إن السير بقضية تنفيذ النظرية البروتاجورية إلى نهايتها قد يكون فيه الإجابة لهذه الأسئلة وهذا يتطلب منا التعرض لقضية الفكر الاستدلالي.

لقد اتضح مما سبق أن العلم لا يتساوى مع الإدراك الحسى ولكنه يقتصر إلى جانب الحس الفكر Thought والفكر هو عملية حكم لأن الفكر هو ما يمكن التعبير عنه بالحكم.

---

Cornford (F.M), Op. Cit., P. ٦٧.

Taylor, Op. Cit., P. ٣٥٥.

(١)

وانظر :



وقد استعمل أفلاطون اللفظ *Doxa* بمعنى الظن أي لا يقع على الوجود الثابت بل يكون موضوعه للصيرورة والتغير أو عالم الموجودات الحسية. ولكنه يستخدم الكلمة في ثيائيتوس بمعنى التفكير الاستدلالي<sup>(١)</sup> المتردد بين

(١) في محاضرة الجمهورية وضع أفلاطون الفكر الاستدلالي في مرتبة أدنى من الفكر الفلسفي، ففي تقسيمه الريعاني أي مثل فيه للدليلاتيك أو الجدل منهج المعرفة عنده قسم حالات الوجود وحالات العقل إلى أربعة أقسام، الأولى الصور والثانية الأشياء الطبيعية والموجودات، والثالثة يكون الصول التي استخدمت في الحالة الثانية تستخدم كصور والبحث هنا يفترض فقط أي الحركة تكون من فرض إلى نتيجة وليس إلى مبدأ أول، وفي الرابعة تستخدم للنس الفرض فقط دون أن تستخدم الصور كما في الحالة السابقة ولكنها تتقدم فقط لدخل وخلال المثال نفسها إلى مبدأ أول وليس فرضاً. في مقابل هذه الحالات الوجودية الأربع توجد أربع حالات للنفس فالعقل يقابل المستوى الرابع من التقسيم، والفهم يقابل المستوى الثالث، والإعتقاد أو الظن يقابل المستوى الثاني، والوهم يقابل المستوى الأول الأدنى في التقسيم.

وفيما يتعلق بالتفسير بين الواضح في اليقين في المستوى العقلي يفرق أفلاطون بين الرياضة والفلسفة، فالمشتغلون بالعلوم الرياضية يبدلون بمسلمات كالأعداد للزوجية والفردية أو مختلف أنواع السطوح، وينظرون إلى هذه على أنها أمور معروفة أو على أنها مسلمات لا تحتاج إلى إثبات، وهم يبدلون بهذه الفروض دون التفتيش على صحتها مع أنهم يستخدمون الأشياء المحسوسة إلا أن تفكيرهم ليس منصبا عليها لذاتها وإنما على الأصول التي تُعد هذه الأشكال صورا لها، فهم لا يقومون استدلالهم على هذا المربع أو ذلك لتقرر إنما يقيمونها على المربع في ذاته وتقرر في ذاته والأشياء الحسية التي كانت أسولا بالنسبة للقسام الأول تستخدم هنا في العلوم الرياضية كصور ويتهجه للفكر هنا إلى الأشياء التي لا تُترك إلا بالفكر.

وهكذا يفرق أفلاطون بين العلوم والفلسفة. فالعلوم تتخذ من المسلمات مبادئ لها دون أن ترتقي إلى مبدئها وإذا فإن هذه العلوم كالرياضيات والطبيعيات تمثل مرحلة الفهم ولا تتجاوزها إلى مرحلة العقل فهي مرحلة وسط بين مرحلة الرأي والعقل.

ويشرح Brumpaugh للفارق بين مرحلتى الفهم والعقل فيقول إن الفهم يكون أكثر وضوحا وتلكيدا من الإعتقاد ذلك لأن المعرفة هنا لا تنف عند مجرد معرفة كيف تعمل الأشياء ولكنها تتعدى ذلك إلى معرفة حقيقة هذه الأشياء، فالمعرفة هنا تبدو-

رأي وآخر لينتهي إلى حكم فهل الحكم هو العلم ؟؟

والحكم منه الصادق ومنه الخاطئ ويُشترط لكي يكون الحكم صادقاً أن يقع على موجود، فهل الحكم الخاطئ هو حكم على اللاوجود، لكن اللاوجود غير موجود بحسب رأي بارمنيدس فكيف يمكن تفسير الحكم الخاطئ ؟؟؟ كيف يمكن أن يكون اللاوجود موجوداً ؟؟؟

---

مثل معرفة طلاب الكيمياء أي يمكنه أن يستعمل القوانين العامة ليتنبأ للتفاعل الكيميائي، على عكس طلاب الكيمياء أي تعلم فقط كيف يضع بعض الأخلاط التي ينتج عنها الانفجارات والعلو، إن العالم هنا قد اكتسب عن طريق التعميم والقوانين العامة مثل قانون الجاذبية ويطبق هذه القوانين على الجزئيات وقد كان أفلاطون يعتقد أن المشتغلين بالأمور الأخلاقية والسياسية في عصره لم يتجاوزوا مرحلة التخمين إلى معرفة كيف ؟ ولم يرقوا إلى هذه المرحلة الثالثة من المعرفة.

وإذا رجعنا إلى المرحلة الأخيرة والتي تطو فوق مرحلة التعميم والاستدلال فإن أفلاطون يضع في هذه المرحلة أرحلة المعرفة بالغة *Knowing why* والفارق بين هذه المرحلة والمرحلة السابقة كالفارق بين معرفة مجموعة من القوانين وبين معرفة كيف تنتظم القوانين جميعاً الواحد مع الآخر في كل متسق.

فالمرحلة هنا - في المرحلة الرابعة - معرفة بالعقل وتتميز بأنها معرفة كلية وليست خاصة وهي لا تقف عند مجرد الفرض بل تصل إلى المبادئ الأولى التي ليست فروضاً كذلك، ولا تقف بالوصف بل تقوم بعمل تصدي تقويمي فهي تتصور طبيعة الأدياء ونظامها المطلق .

المهم أن أفلاطون أراد أن يوضح مكانة الفكر الاستدلالي بالنسبة للفكر الحقيقي أي الفلسفة في الجمهورية، وفي ثيائيتوس يؤكد هذه المكانة ويُعلّي من شأن الفلسفة بجعلها أعلى مرتبة من الفكر الاستدلالي ويقم الأدلة على ذلك.

انظر، جمهورية أفلاطون، ٥٠٩ أ .

انظر :

Brumpaugh (R.S) The philosophers of Greece P. ١٤٣.

Burnet, Greeck Philosophy, P. ١٥٣.

انظر :

## التفسير السيكولوجي للخطأ :

يقدم أفلاطون رؤية خاصة للحكم الخاطئ في ثياتيتوس مؤداها أن الخطأ يقع عندما تطابق بين إحساس وذاكره أي بين انطباع قديم موجود في الذاكرة وإنطباع جديد. فنقول هذا الرجل ثياتيتوس في حين أن ثيودورس وتفسيرا ذلك يرجع إلى أن الذاكرة أشبه بالوواح من الشمع والإنطباعات الحسية تنقل في الذاكرة ثم يأتي الإنطباع الحسي الجديد ليوجد علاقة بين ما في الذاكرة وما في الإحساس ونحن نخطئ عندما نوجد علاقة بين ذاكرة وإحساس مختلفين.

ومثال آخر للخطأ عندما نقوم بعملية جمع بين  $7 + 5$  فأقول الناتج ١١ به لا من ١٢، فهذا خطأ وقع بين فكرتين وليس بين إحساس وذاكرة، ويقع الخطأ في الأفكار وبعضها على نحو ما لو تصورنا أن الذاكرة قفصا به طيور تتطاير وأردت أن أمسك يمامة Pigeon (حمامة برية) فأمسك بحمامة داجنة Dove<sup>(١)</sup>.

فأفلاطون يفسر الخطأ إما بوضع علاقة بين إحساس وذاكره، أو موضوع علاقة بين فكرة وأخرى، ولكنه لم يضع حلا حاسما في ثياتيتوس لمشكلة الخطأ إلا فيما بعد في محاوره السوفسطائية حيث قام ببيان المعنى وتحديد الصواب والخطأ وكان أهم ما وضعه في هذه المحاوره هو معنى الوجود<sup>(٢)</sup>.

فإن فعل الكينونة To be لا يعنى شيئا في حد ذاته ولكنه يقوم بعملية الربط بين موضوع ومحمول. العبارة الجزئية أو الأولية عنده إنما تتركب من موضوع ومحمول يربط بينهما فعل ولا بد لكي يكون الكلام له معنى أن

(١) أميره حلمي مطر، المرجع السابق، ص ٤٧.

(٢) أميره حلمي مطر، المرجع السابق، نفس الصفحة.

تتركب العبارة من جملة ذات شقين اسم وفعل، أي لابد من وجود فعل يبين هويته معينة أو فعل أو إنفعال وهذه العملية تفترض مشاركة بين موضوع ومثال.

فلو قلنا ثباتيتوس وسمك وحصان كان كلاما بلا معنى.

ولو قلنا يطير وينام ويعوم ويجرى كان هذا أيضا بلا معنى.

ولكن لكي يكون هناك معنى لابد أن ننسب فعلا لموضوع معين يرتبطان بفعل الكينونة المستتر مثال ذلك :

ثباتيتوس ينام - أي ثباتيتوس يكون نائما.

السمك يعوم - أي السمك يكون عائما.

الحصان يجرى - أي الحصان يكون جاريا<sup>(١)</sup>.

أو نقول ثباتيتوس إنسان، أو ثباتيتوس موجود.

فالمشاركة إذن تتم دائما بين موضوع يشارك في وجود أو فعل أو إنفعال. وعلى هذا الأساس فقد انتهى أفلاطون إلى خمس مقولات أساسية للفكر هي الوجود - للحركة - للسكون - للذاتية - الاختلاف<sup>(٢)</sup>.

وهذه الأجناس العليا تتدخل دائما في أي تفكير لأنه لكي يكون هناك فكر لابد من افتراض الحركة والسلوك أي أن للفكر لكي يكون فهو في حركة وسكون لكن الحركة موجودة والسكون موجود فنفترض الوجود، إذن نتضح هذه المقولات أو هذه المثل العامة من خلال حركة الفكر، والوجود في

---

(١) أميره حلمي مطر، المرجع السابق، ص ٤٨.

(٢) أميره حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ١٨٧.

حد ذاته لا معنى له إلا إذا أضاف هوية أو قام بالربط بين موضوع ومحمول<sup>(١)</sup>.

إن فالاتوجود عند أفلاطون موجود ولكن بشكل مختلف عما قيل من قبل عند الإليين، لأن الوجود والاتوجود يتخللان كل شيء فكل شيء هو نفسه وكل شيء هو غير الآخرين، وبناء على ذلك فقد أثبت أفلاطون ما كان بارمنيدس قد أنكره وهو القول بأن للاتوجود غير موجود وأنه لا يمكن التفكير فيه أو التعبير عنه<sup>(٢)</sup> وذلك بأن بين أن للاتوجود له وجود بل أيضا نجح في إثبات أنه وجود الآخر أو الغير.

فما هو غير موجود على نحو ما فهو موجود على نحو آخر، وما هو غير جميل قد يكون طويلا أو أبيض أو أسمر.

كيف نفكر في للاتوجود أو نعبر عنه باللغة ؟

كيف نذكر أو نفكر فيما ليس موجودا ؟

إن المشكلة هنا تتلخص في هذه المفارقة وهي كيف نكون العبارة السالبة والنافية للوجود مؤيه لإقرار وثيقة معينة ؟

ولقد كانت هذه المشكلة هامة في عصر أفلاطون خاصة إذا عرفنا وتذكرنا الرأي الشائع عند معاصريه من السوفسطائيين الذين قالوا أن ما ليس موجودا لا تفكر فيه فكما أننا لا نأكل نقاحة غير موجودة فكذلك لا نفكر فيما ليس موجودا<sup>(٣)</sup>.

---

Sophist ٢٤٨ A. (١)

Sophist ٢٤٤ b - ٢٤٥ E. (٢)

(٣) أميره حلمي مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص ٤٨.

ولحل هذه المشكلة اضطر أفلاطون إلى الالتجاء إلى عالم المثل وإلى فكرة المشاركة، مشاركة المثل لبعضها عند القيام بأي عملية عقلية، فعالم المثل يقوم عند أفلاطون بدور المحرك الأساسي للفكر.

والحل أي يقدمه يتلخص في تشبيه الكلام للخاطئ بعملية هجاء خاطئة بمعنى أن يضع الإنسان فكرة أخرى مخالفة للفكرة الصحيحة على نحو ما يضع التلميذ الفاشل في الهجاء حرفاً مخالفاً محل الحرف الصحيح، فالتلميذ عندما يخطئ فهو لا يتجهى شيئاً غير موجود بل لأنه يتجهى شيئاً آخر مختلفاً عن الشيء الصحيح أي أملاء عليه أستاذه، فعدم مطابقة الفكرة للوجود هي أساس الخطأ<sup>(١)</sup>.

ومادام أفلاطون قد نجح في إثبات الوجود فقد نجح بالتالي في تفسير الأحكام الخاطئة، فالأحكام الخاطئة ما هي إلا إثبات علاقة غير قائمة، بهذا التفسير أمكن بالتالي تفسير حقيقة الوساطة أو المغالط أي يعتمد منه على الإقناع بالتصورات والأحكام الخاطئة<sup>(٢)</sup>.

ويقدم أفلاطون مثلاً يوضح به ما هو الحكم الخاطئ:

إذا قلنا أن ثياتيتوس يطير وكان ثياتيتوس جالسا فقد قدمنا حكماً خاطئاً، ويرجع هذا الخطأ إلى أن هناك مثالا للجلوس ومثالا آخر للطيران، ولما كان ثياتيتوس يمكن أن يشارك في أي مثال من هذين فإن الحكم الخاطئ هو تقرير مشاركة ليس لها وجود<sup>(٣)</sup>.

---

(١) أميره، حلمي مطر، المرجع السابق، ص ٤٩.

(٢) Sophist ٢٦٣ B-D.

(٣) Sophist ٢٦ B.

إن مطابقة الظن الصادق بالعلم يجعل الظن الكاذب مستحيلًا، لكننا بتعريف العلم بأنه ظن صادق نسهم في وجود الظن الكاذب إن قد إنتهي بنا الأمر إلى تناقض شكلي وأدت الدراسة الجدلية لفرض ثيأتيتوس إلى ههما هما ذاتيًا، فليس العلم ظنا كاذبا وليس الظن الصادق علما.

كيف يكون الظن الصادق علما ٢٢٢

الظن الصادقُ يمكن أن نستدل على بُطلانه كعلم بسهولة ويسر كما يشير أفلاطون فالحياة اليومية تؤكد أن الفصاحة المقنعة لمُعَلِّمِي البلاغة توجد في النفوس - نفوس لولئك الذين يصغون - إليها دون أن تُعلمهم شيئا - جميع أنواع الظنون. بل يحدث عند نظر إحدى الدعاوى لفتتاع من القاضي بكلامهم ويكون ظنا صادقا ويُصدر حُكما صحيحا على وقائع من المستحيل أن يكون لديه علم بها :

هذا هو فن أكبر أستاذة الحكم هؤلاء الذين يسمون بالخطباء والبلغاء في الدفاع ونوع الإقناع أي يُنتجه فنهم لا يُحدثونه أبا بالتعليم - بل بأن يولدوا الآراء التي تعجبهم. أن تظن أن هناك لديهم مهارة في أن يُعلموا حقيقة الواقع من حداث سرقة أو عنف لمن لم يشهد شيئافي أقل قدر من الزمان<sup>(١)</sup>.

والإشارة هنا واضحة، فإن صورة الموفسطائي تظهر ويلوح لنا بأحاديثه المنمقة والتي تهدف إلى تكوين اعتقاد Belief في ذهن المستمع، وهذا ما أشار إليه جورجياس في المحاوراة المعنونة بإسمه بقوله إن البيان لأفضل والعلوم لأنه يخلق الاعتقاد<sup>(٢)</sup>.

---

Theaet ٧٠١ B. (١)

Gorge ٤٢٢ b. (٢)

وقد ناقش أفلاطون قضية الظن الصادق إن كان علما أم لا في مينون وهو بصدد معرفة الفضيلة والتوحيد بين الظن الصادق والعلم، وقد أشار ثياتيتوس إلى أنه تذكر أن أحدا من قبل قد ذكر أن الظن الصادق المصحوب بالعقل هو العلم وأنه إذا افترق إلى العقل كان بعيدا عن العلم.

وقد لاحظ كولريه أن هذه الإشارة موجهة إلى سقراط نفسه فهو أي أشار في مينون إلى أن الظن يختلف عن العلم في أنه خفيف وغير مستقر ولا يستطيع أن يثبت نفسه إلا إذا أيدته هذه الاستدلال العقلي<sup>(١)</sup>.

ويتفق بيرنت مع كولريه في ذلك ويرى أنه ليس هناك شك في أن توحيد المعرفة بوصفها للحكم الصادق المصحوب بالبرهان يعود إلى سقراط فهو التعريف أي تثبته ديوقوما في الملأبة وتعلمه مينون<sup>(٢)</sup>.

فهل يكون الظن الصادق المصحوب بالبرهان علما ؟؟

إن الإنسان حين يكون ظنا صادقا عن شيء ما بغير برهان فإن فكرة حينئذ يكون صادقا ولكنه لا يبلغ العلم اليقيني به، فمن لا يستطيع أن يقدم ولا أن يتقبل برهانا لموضوع ما فإنه لا يكون لديه علم بهذا الموضوع. ولكن إذا أضيف العلم - البرهان - إلى ما عنده من تصور فقد استكمل إذن العلم التام.

وقد حاول أفلاطون التصدي للفكر الاستدلالي على أساس أن الحكم للصادق المعبر عنه باللغة قد يكون هو العلم. أو أن البرهان قد يكون هو تعدد عناصر الشيء المكونه له، أو ذكر الخاصة المميزة للشيء وبالتالي يكون

---

(١) Meno ٨٢ C.

(٢) ألكسندر كولريه، المرجع السابق، ص ٣٥.

ونظر : Burnet, Op. Cit., P. ٢١٥.



الظن الصادق المصحوب بالبرهان هو العلم.

### الظن الصادق والتعبير اللغوي :

نحن نستخدم الألفاظ والجمل والعبارات المختلفة للتعبير عما يدور في ذهننا من أفكار. وفي بعض الأحيان يظن الواحد أنه بمجرد نطقه لكلمة أو بضع كلمات فإنه قد عبر عن معرفة أو علم. فهل مجرد التعبير اللغوي عن الفكر يمثل معرفة ؟

هذا ما يطرحه أفلاطون موضع تساؤل في محاولة منه لتوضيح ما إذا كان أحد معاني البرهان يمكن أن يكون هو التعبير اللغوي فإذا أضيف إلى الظن الصادق أصبح تعبيراً عن علم أو معرفة.

س: التعبير الشفهي للواضح عن الفكر بالأصوات  
المركبة من أفعال وأسماء بحيث يمس هذا  
الإرسال الصوتي الفكر كما لو كان صورة  
منعكسة له في مرآة أو على صفحة الماء. ألا  
توافق على أن مثل هذا التعبير هو البرهان<sup>(١)</sup>.

أفلاطون أي يشك في قيمة اللغة من حيث تعبيرها عن الفكر بدحض هذا البرهان. لأن هذه العملية يمكن أن يقوم بها كل واحد من الناس ما عدا من أصيب بالبحكم، ويصبح الأمر سهلاً وكل من لديه ظن صادق يمكن أن يبين أن هذا الظن مصحوب بالبرهان ولن يبقى للعلم أي موضع خاص به<sup>(٢)</sup>.

---

(١) ثيافيتوس، ترجمة أميره حلمي مطر، ص ١٥٧.

(٢) ثيافيتوس، ترجمة أميره حلمي مطر، ص ١٥٨.

وكما أشار أفلاطون في الجمهورية إلى أن العلم الحقيقي - العلم بالمثل بالأشياء الحقيقية في هذا العالم، لا يمتلكه ولا يتيسر إلا لقلّة من الناس همّ الفلاسفة أو الحكماء الذين تمنى في قرارة نفسه أن يكونوا حكاما أو أن يُصبح الحكام فلاسفة كي تعتدل على أيديهم أمور للدولة وتتحقّق العدالة<sup>(١)</sup>.

إن التفكير يستطيع أن يحصل مباشرة على مثال العدل ويستخدمه في تفسير الحقائق التي يجسمها جزئيا، وليس التفكير مستقلا عن الحقائق أو للمثل إذ يجب أن يبدأ بها، ولكن ذلك يحدث أثناء تمثله للحقائق مطبقا قوانينه وعملياته فهو يرى وراء الأشياء الحقيقة التي تعتمد عليها لأنه يعرفها معرفة خاصة.

وكما يقول بيرنت فهناك فكرة مستقرة دائما عن الجمال وهي نلّازمنا وتجعلنا غير مكتفين بأي جمال قد حصلنا عليه، وهكذا يمضى الإنسان إلى معنى العالم المثالي أي يُعدّ عالمنا بكل ما فيه تمثيلا ناقصا له وخصوصا وأن ارتباطات اللغة غالبا مضللة وليست على أي حال أكثر من مجرد ألفاظ أو رموز مادية قد سُخّرت لخدمة الأفكار التي تحاول الإقلاّت من الحدود للمادية<sup>(٢)</sup>.

إن أفلاطون لا يعتقد أن اللغة يُمكن أن تُعبر عن فكر أو علم بل إنها قد تكون عائقا في طريق الفكر الصحيح أو الوصول إلى المعرفة الحقيقية أي المعرفة الفلسفية وقد ذهب في تلاكيد ذلك عندما نصّح أحد محاوريه ألا يهتم بالكلمات.

---

Plato, Rep, ٤٠٦ D. (١)

Burnet, Op. Cit., P. ٢١٧. (٢)

إذا أمكنك ألا تتعلق بالكلمات ف سوف يكون خطك موفورا  
من الفلسفة في أيامك المقبلة<sup>(١)</sup>.

وقد سائر أفلاطون استاذ سقراط في رؤيته للمعرفة الحقيقية  
باعتبارها شيئا لا يمكن تكوينه. ولا يمكن أن ننسى أن استاذ لم يكتب شيئا  
ولم يترك شيئا مدونا بل كانت فلسفته هي حياته وهذا يدعونا إلى مناقشة  
المعنى الثاني للبرهان.

### محض الفلسفات المادية :

إن إضافة البرهان إلى الظن الصادق قد تعنى إضافة معرفة تركيب  
الشيء والعناصر التي تكونه إلى المعرفة الإجمالية للشيء وأفلاطون يناقش  
داخل حدود هذه للمظرية التي تقول بأن الأشياء التي يمكن إدراكها أو  
معرفةا أو التحدث عنها هي الأشياء الواقعية المفردة في الطبيعة سواء  
المركبة أو البسيطة<sup>(٢)</sup>.

والشيء المركب ليس أكثر من تجميع لأشياء بسيطة أو عناصر  
بسيطة يمكن تعدادها في البرهان الوحيد أي يمكن أن يعطيه لها، وعندما  
ينتهي تحديد العناصر المتكون منها الشيء نكون على معرفة بكل ما يمكن  
معرفة عن هذا الشيء ولذا فإن الكل ليس شيئا آخر ما عدا مجموع أجزائه.

وقد ذهب هزبود كما أشار أفلاطون إلى القول بأن العربة تتكون من  
مائة قطعة وأنت دائما لا تستطيع أن تسمى إلا عددا قليلا منها، ولذا فإن لنا  
ظنا صادقا عن العربة، ولكن إذا أردنا أن نعرف ما هي العربة فذلك ممكنا

---

(١) زكي نجيب محمود، أفراطيلوس، ص ٢٥.

(٢) Burnet, Op. Cit., P. ٢٢٠.

إذا استطعنا أو نسمى كل قطع العربية<sup>(١)</sup>.

هذه النظرية تنظر إلى الكل باعتباره مجموع أجزاء وبالتالي فإنها ترى أن الإنسان - على سبيل المثال - ليس شيئاً آخر غير أعضائه من رأس وأطراف وجسد، فليس هنالك ما يُسمى بجوهر يمكن أن يقع فوق هذه الأجزاء للمادية .

هل يمكن أن تكون الكلمات وحدها هي القابلة للتفسير العقلي في حين أن الحروف ليست كذلك<sup>(٢)</sup>.

ويعتقد بيرنت أن هذه النظرية التي يُشير إليها أفلاطون في العبارة السابقة هي من إنتاج الفيثاغوريين، فالمصطلحات الفنية للحروف والمقاطع شئٌ مُميز للفكر الفيثاغوري، وقد اتساقوا لهذه النظرية لرفضهم مبدأ المشاركة، مشاركة الأشياء المحسوسة في المثل وهذا ما قال به سقراط<sup>(٣)</sup>.

فالمقاطع في حالة الأبجدية تمثل تكوينات من بعض الحروف وفي أي حالة من الحالات فمن المستحيل أن نعرف كيف نكون أكثر معرفة بها إذا لم تكن على معرفة بالحروف نفسها، كيف لا نعرف كل حرف على حده في حين أن الإنسان يعرف الحروف مجتمعة في مقاطع<sup>(٤)</sup>.

إذا كان لابد من معرفة كل واحدة على حده لكي نعرف المقطع المتكون من أكثر من حرف فسوف ينبغي بالضرورة أن نعرف مقدماً الحروف إذا أردنا معرفة المقطع، وهذا هو السبب في أننا واقعون في

---

(١) ألكسندر كواريه، المرجع السابق، ص ٨٥.

(٢) Theaet ٢٠٦ E.

(٣) Burnet, Op. Cit., P. ٢٢٠.

(٤) Burnet, Op. Cit., P. ٢٢١.

مازق<sup>(١)</sup> والمأزق أي يُشير إليه سقراط هو كيف يمكن أن تكون الأجزاء غير للمعروفة كُلاً معروفة<sup>(٢)</sup>.

ويعتقد كورنפורد أن النظرية التي يشير إليها أفلاطون وتقول أن البرهان هو تحديد العناصر التي يتكون منها الشيء، تعنى أن الأشياء الوحيدة التي نعرفها باعتبارها موضوعات أي نوع من أنواع التعريف هي أشياء واقعية مفردة مادية وهي الأشياء المدركة<sup>(٣)</sup>.

ويبدو أن تايلور يتراءى له أن هذه النظرية تتفق مع ما تأخذ به المدرسة الذرية ويعتقد أن من المقبول أيضاً للتفكير في مذهب لمبادقليس وأي سمح بتكوين كيميائي حقيقي من وجهة نظره، فالعناصر الأربعة عنده تتفق مع هذه المواد الأولية في الطبيعة ومن الممكن إذن تطويل أي مركب للوصول إلى عناصره الأولى<sup>(٤)</sup>.

وكانت المدرسة الذرية التي أسسها ديمقريطس ترى أن الأشياء ستكون من ذرات تتحرك في الفراغ وكل ما نستطيع معرفته عن الشيء هو للتكوين أي حدث بتلاقي الذرات الناتج من حركتها أي للتكوين المدرك بالحواس، ولكننا لا نستطيع أن نعرف عن الشيء أكثر من ذلك.

النتيجة المباشرة لهذه النظرية. أننا إذا كنا نعلم بالبرهان تحديد العناصر التي يتكون منها الشيء المركب فإنه يجب علينا أن نصل في النهاية إلى الأجزاء البسيطة والتي يمكن تفسيرها .

---

Theaet ٢٠٥ B. (١)

Theaet ٢٠٦ A. (٢)

Cornford (F.M), Op. Cit., P. ١٥١. (٣)

Taylor, Op. Cit., P. ٢٥٥. (٤)

والنقطة الضعيفة التى تتمثل فى قلب هذه النظرية أنها تقول بأن العناصر المكونة للشيء غير معروفة ولكن يمكن فقط أن تُترك. ولذا فإن عملية اكتساب المعرفة سوف تكون عملية تحليل للمركب غير المعروف بعد إلى عناصره التى لا يمكن معرفتها.

فإذا ذهبنا إلى عالم اللغة وهو ما أشار إليه أفلاطون فإن المقطع المركب فى اللغة لابد أن يكون إما جميعاً فقط للحروف - أو هوية مفردة أتت إلى الوجود عندما تجمعت الحروف، وتختفى عندما تتفكك الحروف.

فالمقطع إذا كان مفرد الشيء مثل حرفه، فإنه لى يعرف المقطع، فمعرفة تتساوى مع أن تعرف العلم بحرفه ولكن إذا كان المقطع ليس شيئاً آخر سوى جميع الحرفين المتكون منهما - ولنا مدرك بكل واحد منها، يكون إضافة البرهان هي إضافة إدراكية جنباً إلى جنب لعنصرين كل منهما غير معروف - المقطع والحروف المتكون منها<sup>(١)</sup>.

إضافة الخاصة المميزة :

هل يكون للعقل، أو البرهان هو الخاصة للميزه للشيء ؟؟

أي الصفة التى تميز الشيء عن باقى الأشياء الأخرى.

فقد نظن أننا عرفنا الشيء لو ميزنا بينه وبين غيره من الأشياء كأن نميز ثياتيتوس بأنه أظلم الألف، لكن هذه الخاصة المميزة تُعينا في أن نتعرف عليه بحكم صادق لكنها ليست علماً. فالظن الصادق يفترض ضمناً معرفة هذه الخاصة أي أنه لو كان لدينا ظن صادق عن ثياتيتوس فنحن نعرف بالتالى ما يميزه عن غيره.

---

Theact, ٢٠٨ b. (١)

واشترط إضافة للخاصة المميزة للظن الصادق لكي يتحول إلى علم لا يعنى إلا أننا لكي نعرف ما هو العلم فينبغى علينا أن نضيف العلم بالخاصة المميزة إلى الظن الصادق الموجود لدينا وهذا معناه الوقوع في دائرة مفرغه. أي للتعريف بالمُعرف<sup>(١)</sup>.

تنتهي محاوره ثياتيتوس بإقرار الجهل والدعوة إلى أبحاث مستقبلية. وهي نتيجة سلبية كعادة حوارات سقراط ولكنها غاية الأهمية - في نظر كواريه - لأنها تقرر إقرارا لم يفقد بعد قيمته - أن العلم والقليلة شيئان مختلفان وأن الإنسان يمكن أن يكون عالما بارعا ويأتى بالجيد من العلم دون أن يعرف بالمره ما يفعل وهذا هو ما يحدث في أغلب الأمر.

ويشير كواريه إلى أن كتب الفلسفة العلمية التي يكتبها أشهر العلماء تؤيد رأي أفلاطون<sup>(٢)</sup>.

كما أن جميع المشاركين في المحاوره - كما يشير تايلور - قد وافقوا على أن كل التعريفات التي قدمت عن المعرفة قد سقطت وذلك لأنها حاولت كما يعتقد تايلور البرهان على مقياس سيكولوجي للمعرفة وليس هذا المقياس ممكنا كما بدا واضحت<sup>(٣)</sup>.

وأفلاطون قد لحض المعرفة التي وحد بينها وبين الظن الصادق المصحوب بالبرهان، ونحن نلاحظ أنه قد وضع العلوم التي تحتاج إلى مقدمات مثل الرياضة والعلوم في المرتبة الثالثة وهي مرتبة للفكر، ولكنه هنا - في ثياتيتوس التي كتبت بعد محاوره الجمهورية بعدة أعوام يقدم تقنيـدا

---

(١) Theaet, ٢٠٨b-٢٠٩ d.

(٢) لكسندر كواريه، المرجع السابق، ص ٦٨.

(٣) Taylor, Op. Cit., P. ٣٣٩.

لتوحيد المعرفة بالفكر لأن الفكر لديه أن يكون معرفة سواء كان بمفرده أم كان مصحوبا بالبرهان أو كان مضافا إليه الخاصة المميزة<sup>(١)</sup>.

هذا لأن النتيجة المستترة والتي توصى بها المحاورة أن العلم ليس هو المعرفة ولا هو الفكر الاستدلالي المعبر عنه في الحكم. وذلك لأن أفلاطون سلم مبدئيا بأن المعرفة اليقينية أو العلم هو إدراك حتم مباشر لعالم الحقائق. عالم المثل أو الوجود الثابت الخالد، والفكر الاستدلالي هو معرفة وسط بين العلم والاعتقاد.

لما العلم الحقيقي فهو ما يقع على الوجود الثابت ويفترض أن عالم المثل هو ضمان المعرفة الحقيقية اليقينية. ولذا فإن إحدى النتائج الهامة التي يشير إليها تايلور هي إكتشاف أن المقولات الكبرى للوجود والقيم هي من عمل الفكر تنعكس النفس على ذاتها دون اللجوء إلى أداة أخرى<sup>(٢)</sup>.

وفي تصور الباحث، أن إشارة تايلور إلى أن أفلاطون قد اتخذ موقف للصمت تجاه موضوع المثل في المحاورة - ملاحظة غير دقيقة الأمر أي يجعل الباحث يأخذ برأي كورنفورد في ذلك لأن المقصود بالصورة الجوهرية والوجود والقيح والخير والشر والجمال فيما ذكر أفلاطون هي المثل المعبرة عنها. لكن الإشارة هنا ليست إشارة مباشرة لأن الموضوع الرئيسي أي يتعامل معه هو الإدراك الحسي<sup>(٣)</sup>.

فقد استبعد أفلاطون ذكر المثل مؤقتا كما استبعد فكرة مناقشة بارمنيدس في قوله أن كل شيء في سكون وثبات الأمر أي كان له تأثير بالغ

---

Plato, Rep, ٤٠٥ b. (١)

Theaet, ٢٠١ - ٢٠٢ C. (٢)

Taylor, Op. Cit., P. ٣٣٨. (٣)



في فكر أفلاطون<sup>(١)</sup>.

إن أفلاطون ظل مخلصا للولاد البارمنيدى. فكرة العالم الثابت بالنسبة للعالم العقلى فلم يعتقد أن هذا للعالم يمكن أن يحدث فيه تغير مثلما يحدث في عالم الأشياء، وإنه هو العالم الجدير بالمعرفة لأنه عالم حقائق ثابتة أزلية وخالدة. وقد يكون ذلك سبب الأزمة التى تعرض لها أفلاطون بعد كتابته الجمهورية وهي ماذا تكون علاقة للنيل بعالم الأشياء ؟؟ وهي الأزمة التى ناقشها مع بارمنيدس مؤسس المدرسة الإيلية القائلة بالولاد الثابت.

لقد أحاط أفلاطون هذا للعالم غير المرئى بهاله من النقدى جعلته يرفض للعالم المصنوس كعالم لا يمكن أن يكون صالحا للمعرفة، ثم دافع عن عالمه هذا - عالم المثل - حين كان يصدد تنقيد للفكر ورفض أن يكون الظن الصائق معرفة لا بمفرده ولا مصحوبا بالزمن وأصر على أن يوجد العالم الواقعى بشكل منفرد وبأن تكون المعرفة الممكنة به معرفة يقينية عن طريق عين العقل أو البصيرة Intuition وهي رؤية تأملية خالصة عبر أفلاطون عنها بأشكال مختلفة تعبيراً مليئاً بالنزعة للصوفية والشفافية الفنية.

### الرؤية التأملية للحقيقة عند أفلاطون

ولد أفلاطون ليقوم بدور عملى في الحياة والمعروف من كلامه عن نفسه أنه كان مهيباً بحكم مولده ليقوم بدور سياسى في بلاده فقد ولد لأسرة تولى كثير منها مناصب سياسية لامعة ولعب بعضهم دوراً خطيراً في مدينة أثينا.

---

(١) Theaet., ٢٠٢ E.

فقد كان أفلاطون في الرابعة والعشرين من عمره عندما دعاه أقاربه للإلتضمام إلى حكم الطغاة الثلاثين ومنهم بارميدس وكرميباس ولكن سرعان ما يُطرد الطغاة من الحكم فيُحسن أفلاطون الظن بالديمقراطية ويأمل أن تعود بالخير على الجميع ولكن يحدث العكس حين تبدأ حُكمها بإعدام سقراط فتكون هذه أول صدمة توجه إلى أفلاطون فيُتجه فكرة إلى التأمل الخالص ولذلك يلجأ إلى ميجارا حيث يتلقى عن الإيليين فكرهم<sup>(١)</sup>.

وعندما دعا ديون أفلاطون ليذهب إلى صقلية في زيارته الثانية كان أفلاطون مترددا عازفا عن الذهاب ولكنه كما يقول خفت أن أبدو لنفسى مجرد رجل أقوال لا يُشارك في أي عمل، كما أبدو مضجعا بصدقة ديون أي كان في خطر ليس بالقليل<sup>(٢)</sup>.

وفضلا عن ذلك فهو يُشير إلى أن الفلاسفة الصحيحة هي السبيل إلى صلاح المجتمع إذ يمكن بواسطتها تمييز طبيعة العدل وحقوق الإنسان ولن يتخلص الجنس البشرى من متاعبه إلا حين يستولى للفلاسفة على السلطة السياسية أو يصبح حكام للدولة فلاسفة<sup>(٣)</sup>.

ويأخذ أفلاطون في القيام بسلسلة من الرحلات إلى الشرق فيزور مصر وقورنيا وإيطاليا ويعود من هذه للتجارة بفكرة تأسيس المكان الخاص بالتأمل وهو الأكاديمية<sup>(٤)</sup>.

---

(١) أميره حلمى مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص ٣٥.

(٢) أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، ص ٨٧.

(٣) أحمد فؤاد الأهواني، أفلاطون، ص ٨٧.

(٤) أميره حلمى مطر، المرجع السابق، ص ٣٦.

لذلك وكما تشير د. أميره فلين أفلاطون قد مال إلى حياة التأمل  
والإتصرف إلى التفكير الميتافيزيقي عندما بلغت قسفته مرحلة للنضج  
والاكتمال<sup>(١)</sup>.

ولقد ساد تاريخ الفكر تلك الصورة التي صور بها أفلاطون استاذ  
سقراط في صورة الفيلسوف المنصرف إلى التأمل، فهو في محاوره المأدبه  
يقضى الليل والنهار عازفا عن الغذاء والشراب منصرفا إلى تأملاته<sup>(٢)</sup>.

وفي فيدون هو الفيلسوف أي يقهر الجسد من أجل أن تتلقى للنفس  
الحقيقة ويعرف الفلسفة بأنها مران على الموت.

غير أن هذه الصورة لم تظهر إلا في محاورات فترة للنضج فإذا  
قارناها مع ما نعرفه عن سقراط ونشغاله بفلسفة عملية من شأنها أن يأتي  
العمل على أسس فكرية صحيحة أدركنا أن هذا الاتجاه للتأمل الميتافيزيقي  
هو اتجاه أفلاطون صرف وليس اتجاه سقراطيا.

فابتداء من محاورات للنضج ومنها فيدون والمأدبه وثياتيتوس زاد  
اتجاه أفلاطون إلى تفسير التأمل العقلي تفسيراً ميتافيزيقياً صوفياً وملاء  
محاوراته بصوت الحكيم الغريب عن المذنية المنصرف لحياة للتأمل.

وانتقل أفلاطون بمعنى التأمل من مشاهدة العالم الخارجي Theoria  
إلى تأمل الوجود غير المرئي والإتصرف إلى عالم المثل.

من أجل هذا يتضح إعجاب أفلاطون الشديد بفيلسوف التأمل

---

(١) أميره حلمي مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص ٣٦ .

(٢) أميره حلمي مطر، نفس المرجع، ص ٣٦.

الميتافيزيقي بلارمنديس خاصة في محاورات الموفسطائي وثيياتيتوس<sup>(١)</sup>.

والحقيقة أن هناك شذرات توحى بأن أفلاطون قد بدأ في بعض الأحيان أنه رجل يحاول أن يجعل المبادئ تصل، على أن يحل مبادئه إلى أعمال، ففي الجمهورية مثلا في لسطورة الكهف يشير أفلاطون إلى أن للرجل أي يستطيع أن يتحرر من الأغلال<sup>(٢)</sup> عليه أن يعود مرة أخرى إلى الكهف بعد أن رأي الحقيقة الساطعة في الخارجى لكى يحكى عما رآه للتابعين في الكهف الأمر أي يوحى - كما يظن الباحث - أن الإنسان عند أفلاطون يبدأ ميتافيزيقيا وينتهي إلى أن يكون سياسيا يحاول تنفيذ المبادئ الحقيقية والحقائق المرئية التى رآها في العالم للثابت الخالد وأي يوجد على قصته مثال الخير.

ويناقش أفلاطون المثل الأعلى لحياة التأمل فيقدم ما يقال من نم لحياة النظر والتأمل على إسان كالبيكليس في محاوره جورجياس فيقول إن الفلاسفة ساره لانيذه لا للكبار ولكن للمراهقين وعلى شرط أن يأخذ منها بالقدر اليسير ولكن الاستمرار فيها يعرضنا للدمار لأننا حينئذ لن نعرف شيئا عن حياتنا العامة<sup>(٣)</sup>.

ولكنه يقوم بالرد على هذا التصور في محاوره الجمهورية عندما يؤكد أن صلاح الكون أن يتم إلا إذا تولى الفلاسفة الحكم أو يتحول الفلاسفة إلى حكم ويرى أن العيب لا ينصرف إلى الفلسفة بل إلى العلة التى لا تفهمها<sup>(٤)</sup>.

---

(١) أميريده حلمى مطر، نفس المرجع، ص ٣٦.

(٢) فولاذ زكريا، جمهورية أفلاطون، ٥١٥ - ٥١٨.

(٣) Plato, Gorge, ٤٨٤ - ٤٨٦.

(٤) Plato, Rep, ٥٠٥.

ففي ثياتيتوس يُشيد ببارمنيدس باعتباره الوحيد أي وقف أمام التيار الهائل من المفكرين القائلين بالضرورة منذ هوميروس وحتى هيراقليطس<sup>(١)</sup>.

وكذلك يمتدح أفلاطون حياة التفلسف ويؤثرها على الحياة العملية في ثياتيتوس ويعتبر الفيلسوف هو الرجل الحر حرية صحيحة ويصفه بأنه الرجل أي يترفع عن الصفات ولا يهتم لا بالوقت ولا بالمال ولا بأية مظاهر اجتماعية فهو يخلو تمامًا إلى ذاته متمركزا حول تأملاته في عالم المثل هذا العالم غير المقيد بزمان ولا مكان ولا حدود تحده<sup>(٢)</sup>.

وهذه الرؤية التي يدور حولها التأمل بصورها بصور تشبيهات مختلفة في محاوراته فهي في فيدون تتخذ شكل السرار التي لا يندرس منها إلا المرتادون الأطهار ويقول :

إنه لمن المحرم تماما على من لم يكن طاهر أن يمس ما هو طاهر بمعنى أن هذه الرؤية لا يمكن أن تكون في تناول العامة من الناس إنما هي وقتت على من بلغ أعلى درجات الطهارة<sup>(٣)</sup>.

والطهارة التي يشترطها أفلاطون هي أقرب ما تكون إلى المران على التخلص من نزوات الجسد أو هي ما أشار إليها بعبارة المران على الموت وغايتها في النهاية توجه النفس من النظر إلى العالم الخارجى إلى تأمل العالم الخفي المبتسر والوصول إلى حالة التأمل النظرى وهي الرؤية التي تتوج الجدل الصاعد في عالم المثل.

---

(١) أفلاطون، ثياتيتوس، ١٥٢، ترجمة أميرة حلمي مطر، ص ٤٨.

(٢) أفلاطون، ثياتيتوس، ١٧٢ ج - ١٧٧ أ، ترجمة أميرة حلمي مطر، ص ٨٥ - ٩٧.

(٣) فيدون، ٨٩ أ، ترجمة على سامي النشار.

ويصف أفلاطون رؤية الحقيقة في محاورة الجمهورية بأنها رؤية مباشرة، فهي أشبه ما تكون بالحدس المباشر أو للكشف أي يصل إليه من تدرج في خطوات المعرفة فينتقل الإنسان من المعرفة الحسية إلى المعرفة العقلية على نحو ما هو مبين في الكتاب السابع من الجمهورية، عندما يتدرج العقل من مرحلة الوهم إلى الظن إلى الفكر وينتهي أخيرا إلى العقل أو الرؤية الحسية .

يقول :

لقد تبين من حوارنا أن القوة على التعلم مفطورة فنيا وأن الآله التي يتعلم بها تشبه العين التي لا يمكن أن تتحول من الظلمة إلى النور إلا حين يستدير للبدن كله. وعلى هذا النحو لابد لهذه الآله مع النفس بكنيتها أن تتحول من عالم الكون والفساد حتى تتعود تحمل النظر إلى الوجود الثابت وتقوى على البصر بأبهي جانب من الوجود وهو أي نسميه الخير<sup>(١)</sup>.

هذا للخير أي يصفه في الجمهورية بأنه يفوق الوجود والمعرفة على السواء وهو الواحد في فيليبوس وهو الجمال عندما يكون العقل في أكمل الدرجات في صفاته والمعقول في صفاته وفي أكمل درجات معقوليته ونقائه عندئذ يمكن حدوث الرؤية أو اللقاء المباشر في التأمل وهذه الرؤية تحدث للنفس الإنبيهار كأي تحدثه الشمس للبصر لأن العين تعتاد رؤية ما تضيقه الشمس فتراه بوضوح وتميز ويمكن وصفه وتحديدته بتعريف، محدد ولكن للنظر إلى الشمس ليس كذلك لأننا نكون في مجال أعلى من المعرفة

---

(١) أفلاطون، الجمهورية، ٥١٨.

المحدده، إنها كما يقول أفلاطون وحدة الوجود والمعرفة على السواء<sup>(١)</sup>.

ويصف أفلاطون هذه الرؤية في محاوره المأدبة بقول :

كيف يمكن أن نميز هذا المجال الرائع أي تحملنا من أجله كل المشاق ؟؟

ليس على الفيلسوف إلا أن يأخذ بسلب الصفات<sup>(٢)</sup>.

ولقد شرح أفلاطون حقيقة هذه الرؤية في عرضه للديالكتيك فالجدل ما هو إلا عملية تأليف وصور أساسها تنقية التصورات العقلية بما يشوبها من شوائب المعرفة الحسية أو الكثرة المصحوبة حتى يصل الفيلسوف إلى أنقى التصورات وأكثرها معقولة. أو إلى المعقول التام، وهو فن أو رحلة النفس والعقل في عالم المعقولات وطريق للتطهير مهمته أن ينقى التصورات العقلية من الشوائب الممتزجة بها لتصفو تماما أي أنها عملية يتخلص العقل فيها مما هو غير معقول لكي يصل إلى الصورة النقية أو المثال في ذاته الموجود دائما<sup>(٣)</sup>.

وبعد إدراك هذا المبدأ والوصول إليه يمكن للعقل أن يفكر تفكيراً استدلالياً وهذا هو طريق الجدل الهابط أي ينتقل فيه العقل خطوه خطوه انتقالاً تدريجياً من الجنس الأعم إلى ما ينطوي تحته من أنواع دنيا وهي عملية استدلالية تسترشد بالرؤية الحسية للمبدأ ثم يهبط إلى سائر المثل ليحدد مقدار ما بها من ماهية معقولة وما بها من وجود فالعلم الأفلاطوني

---

(١) فولد زكرياء، جمهورية أفلاطون، ٥٠٩ أ.

(٢) أميره حلمي مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص ٣٩.

(٣) جمهورية أفلاطون، ٥٠٩ أ.

يعتمد على هذه الرؤية وهذا التأمل وبدونه لا يوجد علم<sup>(١)</sup>.

ولقد شرح أفلاطون حقيقة هذه الرؤية التي تتوج الجدل خاصة في محاوره فايدروس<sup>(٢)</sup> ووصف تأثير هذه الرؤية على طبيعة النفس الإنسانية وما يفيض عليها من هذا الكشف من نشو وعشق يبلغ حد الهوس فبعد هوس الحب نجد نوعا من الهوس القنسى أو المستمد من عالم الآلهة من الحب إلى الشوق للعالم الأعلى أو عالم المثل ولا تقوى النفس عندما يمسها هذا الهوس على كتمان مشاعرها لذلك تتطلق تتغنى بجمال هذا العالم بل تتشد على الأرض وفي كل مكان ما يذكرها بهذا العالم.

ويصف أفلاطون من ارتاد الأسرار ونعم بالرؤية بأنه عند ملاقاته لأي محاكاة لهذا العالم تتنابه رجفه ويعتريه شعور بالرهبة يتوجه بصره نحو ما يذكره بالجمال ليقنسه بتدريس إله.

إن تلقيه لهذا الفيض من محبوبه يجعل للنفس ترتجف بل تضطرب فحال الحب أقرب إلى حال الأطفال عندما يقتربون من فترة التسنين بل ينتشر الوخز بأبدانهم فحالهم كحال الطير تبرز فيها الريش والريش للنفس هو جناحها ووسيلتها للسمو والإرتفاع والطيران<sup>(٣)</sup>.

والصورة التي يقدمها أفلاطون لعالم النفوس في تحليقها وطوفانها بالعالم الإلهي توضح هذه الصور وللتشبيهات، فهناك الموكب السماوى أو موكب الرؤية أي تطوف فيه النفوس منتظمة وراء الآلهة وفي هذه الدورات

---

(١) جمهورية أفلاطون، ٥١٠ أ، ٥١١ ع—

(٢) أفلاطون، فايدروس ٢٤٦ هـ ترجمة أميرة حلمي مطر.

(٣) أميرة حلمي مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية، للنظر والعمل، ص ٤١، فايدروس،

٢٤٦ هـ—



السماوية تتأمل الحق والخير والجمال وبمقدار قدرتها على تأمل هذه الحقائق تقوى أجنحتها ويشد طيراتها ولكن قد يحدث من شدة تدافعها أن تتعثر النفوس فتعقد ريشها وتسقط على الأرض لتلتصم بالأجساد المادية وتستقر فيما يناسبها من أنواع الإنس أو الحيوان وأكثرها قدرة على الرؤية يستقر في جسد فيلسوف مُحِب للحكمة أما التي لم تحظ برؤية الحقيقة فما لها من أجساد ولا يمكن أن تتخذ الصورة البشرية<sup>(١)</sup>.

وهكذا نرى أن أفلاطون بعد أن كان ينظر إلى المعرفة نظرة تجمع بين التكامل والعمل حتى أنه ذهب في رحلة إلى سيراقوص كي يطبق آراءه وأفكاره، نجده لأسباب محيطية عمليا وسياسيا ولموت استاذة قد أثر عندما بلغت فلسفته أوج نضجها التأمل الخالص الميتافيزيقي وأي يعمل على تأمل الوجود الخفي المستتر الغير مرئي وهي الوجود في ذاته، وهي الرؤية العقلية التي يصفها أفلاطون بأنها رؤية حسية تتوج طريق الجدل الصاعد ويستتير بها الطريق الهابط ولا تُحدث إلا لقلة من الأبطال الذين في إمكانهم الخروج من عالم المادة والمنفعة وتطهير أنفسهم لكي يتعرفوا على هذا الوجود في ذاته أي يسمو فوق الوجود والمعرفة على السواء كما يشير في الجمهورية وعندما تحدث فإن الفيلسوف حينئذ يُهمل صفات الحياه ولا يعبأ بما يهتم به أصحاب الآراء للنفعية أو التقاليدية لأنه حينئذ يكون حرا حرية تامه بعيدا عن العالم للمحسوس والمنافع المادية متمركزا حول تأملاته في عالم المثل عالم الوجود في ذاته.

كان تأكيد الذات الإنسانية في مواجهة الطبيعة هو الشغل الشاغل للسوفسطائية ممثلى النزعة البرجماتية في الفلسفة اليونانية، ولكنهم لم

---

(١) أميره حلمي مطر، نفس المرجع، ص ٤١، فلیدروس ٢٥١ ب.

يستطيعوا فهم الحدود التي يجب أن يقف عندها الإنسان ولذا فقد أساءوا فهم العقل الإنساني وأساءوا استخدامه في مجال المعرفة.

الأمر أي حلول سقراط لإصلاحه بالتوصل إلى الثابت غير المتغير في الإنسان وهو العقل بمقولاته الخالدة التي حاول التوصل إليها بالتعريف.

ولقد أفاد أفلاطون من استأذه وتخطاه لكي يجعل هذه المقولات العقلية تنتشر على الوجود بأكمله وليس فقط مجال الأخلاق. وهذا العالم من المقولات الخالدة يتميز بأنه عله للعالم المصنوس.

والمعرفة بهذا العالم - عالم المثل أو للوجود في ذاته معرفة لا تحدث إلا لقلّة من الناس هؤلاء الذين يمكنهم رؤية الخالد الأزلي بعين العقل أو البصيرة وهي رؤية لا تتعلق بما يصير ويتغير ولكنها تتعلق بالثابت الدائم.

ولقد كان على أفلاطون أن يتعرض بالتفصيل لنقد النظرية التي وضعها الموصطائيين في جوانبها الفردية والاجتماعية والبرجماتية.

فقد انتقد الرأي أي يوجد بين الإحصاس والعلم على أساس أن ما نراه من الموجودات سواء كانت كميّيات أو أشياء حسيه ليست موجودة في حقيقة الأمر.

ولابد في رأيه أن نعلم بأن هناك حقا وأن هناك رأيا أصدق من رأي والدليل على ذلك أن كل من الخير والعالم والطبيب يستطيع أن يقدم تنبؤات أدق من عامة الناس.

وقد تطرق إلى الأساس الميتافيزيقي لهذه النزعة المتمثل في نظرية التغير الدائم التي قال بها هيراقليطس وانتقدها على أساس أن هذا المذهب يجعل قيام اللغة مستحيلا ويجعل المعرفة لا معرفة.

ويعترض على المعرفة القائمة على الحواس على أساس أن الحواس هي وسائلنا للمعرفة ندرك من خلالها.

وينتقل إلى نقد المعرفة الاستدلالية والتي تفترض للفكر بجوار الإدراك باعتباره يتمثل في عملية للحكم فينتهي إلى الاعتراض على الحكم الصادق أو الظن الخاطئ باعتبارهما لا يتساويان بالعلم الحقيقي. ويؤكد انتقاده للفكر الاستدلالي من قبل في محاورة للجمهوريّة باعتباره طريق مسدود لا يصل إلى مرتبة العلم الحقيقي أي يتمثل في العلم بالمثل وهي منطقة تفوق هذه المرتبة الخاصة بالمعرفة الاستدلالية.

المعرفة الحقيقية عند أفلاطون يقصد بها المعرفة كما عبر عنها في محاورات عديدة ووصفها في محاورة للجمهوريّة رؤية حسية تحدث لعدد قليل من الناس، هذه الرؤية التي تتعلق بالوجود الغير مرئي وهو الوجود في ذاته وهي التي يصفها بأنها تلهب النفس وتنعشها فتبحث عن الجمال لتقمسه تقديس إله.

لقد تابع أفلاطون استاذة سقراط في أن الإنسان يستطيع أن يستخدم الأشياء ويسخر العالم لفائدته ومنفعته على أن يكون واعيا بالشروط الواجب مراعاتها في هذا وأهمها الغاية من العلم والمعرفة ومراعاة الطبيعة البشرية في جانبها الثابت غير المتغير.

والحكيم أي يمكنه الوصول إلى هذه المعرفة الأساسية لكل معرفة هو هذا أي يصفه أفلاطون بأنه يهمل صغائر الحياة ويتعد عن المنافع المادية لأنه وصل إلى حقيقة الوجود وتجاوز عالم المرئي إلى عالم اللامرئي ومهمة الفيلسوف هو تأمل هذا الوجود الثابت أي زعزع السوفسطائيون إيمان الناس به.



## الفصل السادس

### أرسطو

مقدمة:

الحقيقة تتفق مع مبادئ العقل الضرورية.

الجنور التاريخية للنزعة البرلمانية.

نقد النزعة البرلمانية.

تجريبية أرسطو.

البناء العقلي للعالم.



كان من الطبيعي أن يواصل أرسطو<sup>(١)</sup> تلميذ أفلاطون الحمله على مذهبته إليه السوفسطائية من نسبية وفردانية في إطار المعرفة. ولذا فقد حاول أن يبين الجذور التي ترجع إليها أفكار السوفسطائيين من الناحية التاريخية وأرجع فكرهم إلى الفلسفات الطبيعية وخاصة آراء هيرقليطس وديمقريطس وأمبادقليس ورأي أنهم واصلوا هذا التيار الذي كان ينظر إلى الأشياء باعتبارها في صيرورة وتغير مستمر ولم يفهموا المبادئ الثابتة للأشياء.

واعتبر أرسطو أن ما يقوله السوفسطائيون يتنافى مع مبادئ العقل الأولية التي يجب أن يعرفها كل إنسان وهي مبادئ لا تحتاج إلى جدل ونقاش لأنها مبرهنة ذاتيا وأهمها قانوني عدم التناقض وقانون الثالث المرفوع.

وقد شارك أرسطو السوفسطائيين اهتمامهم بالجزئيات وبالوقائع وفضل أن تعتمد المعرفة بالكمليات على الإدراك الحسي الأمر الذي يجعل المعرفة عنده تتخذ معنى تجريبييا لكنه اتخذ موقفا فاق فيه استاذه من ناحية تفضيل التأمل النظري على العمل في إطار المعرفة باعتباره الشيء الموفق للإنسان كإنسان، وقد عرض أرسطو اعتراضاته ونقده للنظرية السوفسطائية في كتب

---

(١) أرسطو عام ٣٨٤ ق.م. في مدينة سطاغيرا Stagirus وهي مستعمرة يونانية ومرفأ من بلاد مقدونيا، وكان أبوه نيقوماخوس طبيبا للملك أمنتاس ملك مقدونيا، وهذا هو أول سبب لاتصال أرسطو اتصالا وثيقا بالبلاط المقدوني، وقد نشأ أرسطو في هذا البلاط وتعلم مع فيلبس أبي الإسكندر مما كان له أثر كبير في حياته فلما بلغ السابعة عشرين أرسله إلى أموره بعد وفاة أبيه بروقلس Proxamus إلى أثينا ليتم تعليمه وكانت مركز الحياة العقلية في العالم اليوناني فالتحق بكلاديمية أفلاطون وظل يأخذ عنه عشرين سنة حتى توفي أفلاطون.

عديدة أهمها كتابه ما بعد الطبيعة وكتاب النفس وفي الطبيعيات وغيرها<sup>(١)</sup>

يفتح أرسطو كتابه ما بعد الطبيعة بالإشارة إلى أن المعرفة ممكنة وممتاحة ومرغوب فيها. ويشهد بذلك حب الإستطلاع الذي يغير حركات الطفل منذ الصغر وهي الرغبة في الكشف والمعرفة، وأيضاً اللذة التي نجدها في عمل الحواس واللذة التي نجدها من مجرد عمل هذه الحواس وليس لشيء آخر وأهمها الرؤية التي تجعلنا نرى الأشياء ونكشف عن عديد من الاختلافات فيها.

والمعرفة عند أرسطو هي المعرفة بالأسباب الأولى والمقدمات الضرورية؛ فإذا أردنا أن نعرف شيئاً فلا بد أن نعرف السبب، لذا فإن معرفة الأسباب الأولى هي المعرفة للضرورية والأولية وعلى هذا الأساس فالمعرفة الحقيقية هي المعرفة بالمبادئ اليقينية، وكما يقول:

ليست كل المبادئ تحتاج إلى برهان، فإن بعض الناس  
لنقص في المعرفة يطلب برهاناً لكل شيء ولكن هناك من  
للمبادئ ما لا برهان له أي مبرهناتنا<sup>(٢)</sup>.

وعلى هذا الأساس فإن من أهم هذه القوانين الأولية والمبادئ قانون عدم التناقض وقانون الثالث المرفوع. ويجب على أي فرد يدعى فهم شيء أن يكون لديه معرفة بهذه القوانين العقلية الأولية.

أي واحد يدعى فهم جلس معين لابد أن يكون قادراً على  
أن يضع أفضل المبادئ لذلك، ولذا فإن الفيلسوف الذي  
يكون موضوعه الوجود بما هو موجود لابد أن نجد لديه

---

(١) لأرسطو كتاب من الكتب المنطقية سماه الأغاليط كان موضوعه للقياس ذي المقدمات الوهمية ويورد فيه على الجدل السوفسطائي.

(٢) Arist, Metaph, ١٠٠٥ b٨.



أفضل المبادئ المفترضة والتي تنور حول الشيء الذي من  
المستحيل أن نخطئ فيه لو الأشياء المعروفة على الوجه  
الأفضل والتي لا تعتمد على فرض من الفروض والتي  
يجب على الحقيقة أن تكون معروفة إذا ما كان على  
الواحد أن يعرف أي شيء على الإطلاق<sup>(١)</sup>.

والمبادئ الأولية يجب أن تتوافر فيها شروط ومنها:

أ- يجب أن يكون بحيث يمتنع الخطأ فيه وإلا لم يبق في العقل شيء  
ثابت.

ب- أن يكون أوليا بذاته أي غير صادر عن آخر.

ج- أن يكون أوليا بالإضافة إلينا أي حاصلنا لنا قبل كل اكتساب  
وإلا لم يكن مبدأ وفقتر هو افتقرنا نحن إلى مبدأ سابق عليه<sup>(٢)</sup>.

وهذه الشروط كما يرى أرسطو تنطبق على مبدأ قانون التناقض أو  
قانون الذاتية وهو مبدأ لجميع الأشياء ومضمونه يمتنع أن يحصل نفس  
المحمول وأن لا يحصل في الوقت نفسه لنفس الموضوع ومن نفس للجهة -  
فليس من الممكن لئبته تصور أن شيئا بعينه موجود وغير موجود في آن  
واحد كما يعتقد البعض أن هيراقليطس قد قال بذلك<sup>(٣)</sup>.

يقول أرسطو:

من يعارض هذا المبدأ يجد نفسه في النهاية متناقضا معه، فإذا  
كان اثنين يشتركان في مناقضة عن شيء ما فلا بد أن يكون

---

Arist, Metaph, ١٠٠٥. (١)

Arist, Metaph, ١٠٦٢ a. (٢)

Arist, Metaph, ١٠٦٢ a - ١٠٠. (٣)

كل منهما إلى حد ما يفهم الآخر فإذا لم يكن ذلك كذلك  
فكيف يمكنهما الإشتراك في مناقشة كل منهما للآخر<sup>(١)</sup>.

ويفسر ذلك بقوله:

إذا ما بدأ أحد الحديث بأن يقول ذلك This is  
ذلك ليس هذا This is not فهو يحض ما يثبت أنه لأن ذلك  
بناءً على ما يقول .

الجنور التاريخية للزعة في رأي أرسطو :

وقبل أن ينتقد أرسطو بروتاجوراس وأمثاله الذين قالوا بأن كل  
الآراء صادقة يحاول تفسير آرائهم والمصادر الأساسية التي جاءت منها  
والقواعد التي تستند إليها .

يقول أرسطو:

إن آراء بروتاجوراس نتيجة منطقية لإنكاره قانون عدم  
التناقض وذلك على النحو التالي:

أ- إذا كانت كل الآراء صادقة والمظاهر حقيقة فإن أي  
قضية ينبغي أن تكون صادقة وكاذبه معا. وذلك أن  
عديدين يتوصلون إلى نتائج متناقضة كل منهم يعتقد  
أن الآخرين على خطأ وعلى هذا فإن الشيء يكون هو  
هو ولا هو في نفس الوقت.

ب- في مقابل ذلك فإذا كان كل شيء هو هو ولا هو في

---

(١) Arist, Metaph, ١٠٦٢ a ١٠.

نفس الوقت فإن سائر الآراء ينبغي أن تكون صحيحة لأن هؤلاء الذين على خطأ ولولئك الذين على صواب يعتقدون آراء متعارضة فإذا كان الواقع هو ما يفترضه كل فريق في القضية للقاتل بها سيكون كل منهم صادق فيما يعتقد<sup>(١)</sup>.

ولكن أرسطو ينظر إلى أصحاب هذه الآراء التي تتعارض مع قانون عدم التناقض باعتبارهم فريقين، فريق منهم يمكن الجدل معه لإقناعه لأن الصعوبة عنده تكمن في بعض العوائق والإرتباكات العقلية التي تحول دون الوصول إلى حقيقة ما يعتقد، أما الفريق الآخر فيحتاج إلى نوع من الإقحام والقمع، وهكذا فالفريق الأول ينبغي التعامل معه لإزالة الغشاوة عن عقله والنتيجة من الحيرة والإرتباك، وبالتالي ينبغي التعامل مع نظريتهم العقلية بشكل أكبر من تناول نظريتهم نفسها<sup>(٢)</sup>.

ويقدم أرسطو في تفسيره لجذور هذا الفكر ما يشير إلى أنه يتفق مع أفلاطون<sup>(٣)</sup> في أن الموصطلقيين كانوا يمثلون امتداداً لهذه النظريات الطبيعية على أساس أن:

أ- للطبيين والأولئك رأوا أن المتناقضات والمتضادات متناغمة من ملاحظاتهم للعالم المحسوس لأن المتناقضات تنشأ من نفس الشيء، لأنه لما كان من المستحيل أن ينشأ أو يصدر وجود عن لا وجود أي وجود ما هو ليس هو فإن معنى هذا أن الشيء لقائم لا بد أن يطوى على صفتين متناقضتين:

---

(١) Arist, Metaph, ١٠٠٩ a ١٥ - ٢٠.

(٢) Arist, Metaph, ١٠٦٣ b ١٠.

(٣) Arist, Metaph, ١٠٠٩ a ٢٥ - ٣٠.

فإنكساجوراس مثلا يقول بأن كل شيء ممتزج بكل شيء في حين يتحدث ديمقريطس عن الخلاء والملاء باعتبارهما ممتزجان في كل جزء رغم أن الملاء هو ما يوجد والخلاء هو ما لا يوجد<sup>(١)</sup>.

ويضيف في تفسيره لأراء السوفسطائية وتحليل جنورها أن بعضهم قد لاحظ من ملاحظاتهم للعالم المصنوس أن كل الظواهر صحيحة على النحو التالي:

إن مقياس الحقيقة لا تكمن في تعداد من يؤمنون بها فهم وعلى يقولون أن ما يبدو حلوا لشخص يبدو مرا للآخر هذا هو أن سائر البشر ماعدا اثنين أو ثلاثة كانوا مختلفين عقليا فسوف تكون الأقلية طبقا لتعداد الأشخاص هي المريضة أو فائدة الرشد من وجهة نظر الأغلبية<sup>(٢)</sup>.

إنهم أشاروا إلى أن الإنطباعات الحسية لكثير من الحيوانات التي تختلف عن البشر تتناقض مع مدركاتنا الحسية حتى حينما تكون مستمدة من نفس الموضوع، بل أن مدركاتنا الحسية البشرية تتباين من وقت لآخر وليس من الواضح أن هذه المدركات هو الصحيح أو الباطل ولهذا يقول ديمقريطس إما أنه ليس ثمة حقيقة على الإطلاق أو أنها غير معروفة لنا على الأكل<sup>(٣)</sup>.

ونظرا لأن هؤلاء - كما يشير أرسطو - يقومون نوعا من التطابق بين المعرفة والإدراك الحسى ويطبقون بين الأخير والإنطباع الفيزيقي فإنهم

---

(١) Arist, Metaph, ١٠٠٩ a ٥.

(٢) Arist, Metaph, ١٠٠٩ a ١٥.

(٣) Arist, Metaph, ١٠٠٩ b ١٠.

يدعون أن الإلتطاعات الحسية المشتقة من الحواس صادقة بالضرورة<sup>(١)</sup>.

ولما كان ما يوحى كما أشرنا من قبل - بأن أرسطو يعتقد في أن السوفسطائيين امتداد للظلمات الطبيعية. فهو يدمج بروتاجوراس مع أنبادقليس وديمقريطس وأنكساجوراس باعتبار أن مذاهبهم تسير بنا إلى نفس النتائج ولذا فهم ينغمسون في مثل هذه النظريات. ويقدم أمثلة على قوالهم ليؤكد ذلك:

فألبا دقليس يرى أن فكر الإنسان يتأبين تبعاً لتباين ظروفه الفيزيائية .

وأنكساجوراس يعلم تلاميذه أن الأشياء سوف تكون لكم ما تفترضونه لأنهم أنه كائن أو بعبارة أخرى الأشياء كائنه طبقاً لما تتصورونها كائنه عليه<sup>(٢)</sup>.

وكما أشار أفلاطون إلى أن التيار الذي يؤمن بالتغير الدائم تيار قديم يقوده هوميروس فأرسطو يشير إلى هوميير باعتباره يقود التيار القائل بأن المعرفة تتغير تبعاً لتباين حالة الفرد نفسه فيقول:

إن هوميير ذاته يمكن أن يدرج في نفس هذه الطائفة لأنه جعل هيكتور عندما ذهب للضربة بصوابه يردد وقد تملكته أفكاراً أخرى. وهذا معناه أن - الأشخاص الذين ذهب عنهم صوابهم يمتلكون معرفة وإن تكن ليست عن نفس الأشياء<sup>(٣)</sup>.

---

(١) Arist, Metaph, ١٠٠٩ b ١٥.

(٢) Arist, Metaph, ١٠٠٩ b ٣٠.

(٣) Arist, Metaph, ١٠٠٩ b ٢٥ - ٣٠.

ويستخلص أرسطو من تفسيره لأفكار هؤلاء الرواد الذين تنتهي آراؤهم بأن الواقع يغدو جامعا بين ما هو كذلك وما هو ليس كذلك إما بين طرفي نقيض، وتصبح الحقيقة في ذلك نسبية تتعلق بأحوال الأشخاص وحالاتهم وتختلف من وقت لآخر ويصبح الوجود واللاوجود موجودان معا وفي نفس الوقت. بأن هذه الآراء تمثل خطورة كبيرة على مسار الفكر، لأنه إذا كان معظم المفكرين الكبار يؤمنون بهذه الآراء فإن الأمر يصبح أشد بالنسبة لمن يحاول البدء في الطريق الوعر وهكذا يضطلع هو بمهمة تصحيح مسار الفكر بانتقاد هذه الآراء التي عبر عنها السوفسطائيين المعبرين عن النزعة البرجماتية في الفكر اليوناني خير تعبير وسبق أن انتقدنا استاذة أفلاطون.

١- الشيء قد يكون موجود ولا موجود ولكن من جهتين وليس من جهة واحدة

لقد قامت قضايا بروتاجوراس وأمثاله على أساس نظرتهم إلى العالم المصنوس فقد رأوا أن التضداد مثل الحار والبارد تتفق لشيء واحد فقالوا أنها كانت فيها جميعا لأن من المحال أن يخرج وجود من لا وجود<sup>(١)</sup>.

والنقد الموجه لذلك هو أننا يمكننا أن نتفق معهم في جانب ولكنهم يخطئون بشكل آخر، لأنه من الممكن أن يكون الشيء موجود ولا موجود في آن واحد لكن لا من جهة واحدة، فمن جهة القوة من الممكن أن يكون الشيء الازدواج في آن واحد أي قابلا لها، أما من جهة الفعل أي جهة حصولها بالفعل فذلك من المستحيل.

---

(١) . ١٥٠ a ١٠١٠, Arist, Metaph,

يقول أرسطو:

علينا أن نسلم أنهم على صواب بمعنى ما ولكنهم مخطئون بشكل آخر، لأنه لما كان للكيثونه معنيان أحد هذين المعنيين يمكن القول أن الشيء لا يمكن أن يصدر عن وجوده مما ليس موجودا ولكن هناك معنا آخر للكيثونه يمكن من خلاله القول بأن الشيء الولد موجود ولا موجود، ولهذا لا يمكن مع ذلك أن يكون ولا يكون من نفس الجانب لأنه قد يشتمل على صفات متناقضة بعضها بالفعل والبعض الآخر بالقوة<sup>(١)</sup>.

هؤلاء عليهم البحث عن جوهر ثابت غير متغير:

إن هؤلاء الذين يدعون أن الشيء يتغير دائما عليهم أن يبحثوا عن جوهر ثابت وراء هذه الحركة بعيد عن الحركة والكون والفساد لا بد من وجوده لأن هذا الجوهر الثابت هو الذي تتغير عليه المحمولات المختلفة وهو الجوهر المادي الذي تتعاقب عليه الصور لأن التغير لا يمكن أن يحدث باستمرار دون توقف إلى ما لا نهاية ويثير أرسطو بقوله:

نحن نفهم لماذا يؤمن إنسان معين بأن المتغير حينما يتغير لا يوجد رغم أن العبارة محل خلاف لأن ما هو في عملية Process من خلال فقدانها لإحدى صفاته فيظل شيء ما هو الذي يفقد شيء ما هو الذي يكتسب وهذا الشيء لا بد أن يكون موجودا مطلقا، بعبارة أخرى إذا كان شيء يهلك أو يتبدد أو في سبيله إلى التلاشي فلن من الواضح أن شيئا

---

(١) Arist, Metaph, ١٠٦٢ a ١٥٠.

يوجد، وإذا كان ثمة شيء في طريقه إلى الوجود فإن ما  
يأتى من خلاله أو بواسطته يتولد لابد أن يكون موجودا  
ولا يمكن أن يستمر إلى ما لا نهاية<sup>(١)</sup>.

ليس كل ما يظهر حقيقى<sup>(٢)</sup>:

لاحظ هؤلاء أن الشيء الواحد يبدو في آن واحد حلوا للبعض ومرا  
لللبعض الآخر، أو يبدو لذات الشخص حلوا تاره ومرا تاره أخرى فقالوا أن  
ليس هناك إحساس أصدق من إحساس لأن الإحساس مجرد انفعال وإن كل  
إنسان يعتقد أن من لا يوافقفه فهو مخطئ، إذن فالإحساس الواحد والرأي  
الواحد صادق وكانب في نفس الوقت.

الإجابة على ذلك أن ليس كل ما يبدو حقيقى لأنه حتى لو كانت  
الحواس صادقة بالنسبة لموضوعاتها فإن المخيلة تختلف عنها. ولا شك أن  
المقادير والألوان هي كما تبدو عن قرب لا عن بعد، وهي كذلك كما تبدو  
للأصحاء وليس للمرضى وأن الحقيقة هي في البقطة لا في المنام.

يقول أرسطو:

ليس كل المظاهر صادقة لأنه إذا لم تكن الحواس خادعه  
بالنسبة لموضوعاتها الخاصة، فإن التخيل ليس نفس الشيء  
مثله مثل الإحساس، ونحن ندهش حين يتعامل خصومنا  
أو بطرحون أسئلة من قبيل: هل الأحجام أو الألوان مثلما  
تظهر من بعيد أو بالقرب منا ؟ أو هل هي كما تظهر  
للصحيح أو كما تظهر للمريض ؟ هل الحقيقة هي كما  
تظهر<sup>(٣)</sup> للنائم أم كما تظهر لليقظ .

---

(١) Arist, Metaph, ١٠٦٢ a ٢٠ - ٢٥ .

(٢) Arist, Metaph, ١٠٦٢ a ٣٠ .

(٣) Arist, Metaph, ١٠٦٣ b ٥ .



بالنسبة للمستقبل ففكرة العالم أصنق من فكرة الجاهل:

أرسطو هنا يتخطى اللحظة الراهنة للإحساس إلى ما يمكن أن يحدث في المستقبل، وهو يتفق مع أفلاطون في نقد هذه المسألة عند الموفسطائيين في أن ليس كل الناس صادقين فيما يرونه أو فيما يذهبون إليه من آراء نابعه من الإدراك الحسى، بل إن فكرة العالم بالنسبة للمستقبل تختلف بالطبع عن فكرة الجاهل ويقول:

كما ذكر أفلاطون في ثياتيتوس فإن فكرة الطبيب وفكرة المريض ليستا على نفس المستوى من المساواة وبين الثبات فيما يتعلق بشفاء المريض أو عدم شفاؤه<sup>(١)</sup>.

شهادة الحواس لوثق في موضوعها الخاص عنها في الحس المشترك:

لكل حاسه من الحواس موضوعها الخاص، فالبصر موضوعه اللون، والسمع موضوعه للصوت. والشم موضوعه الرائحة. والذوق موضوعه الطعام واللمس موضوعه الأحاسيس مثل البارد والحر واللين والخشن، وهكذا. وأرسطو يرى أن الحواس لا تخطئ بالنسبة لموضوعاتها الخاصة لكن هذه الحواس قد تخطئ في الإحساس المشترك أي في موضوع فيه أكثر من حاسه أو إحساس واحد، كما أنه لا يحدث أبدا أن يثبتنا حس ما أن شيئا ما في وقت واحد هو كذا وليس كذا ويشير أرسطو إلى ذلك مؤكدا.

في حالة اللون مثلا فإن للرؤية أكثر معقولة وثبات من للذوق، والعكس صحيح في حالة الطعوم أو التذوق وليس هناك حاسة تتناقض مع نفسها في نفس الوقت بالنسبة لنفس الموضوع ولا في لحظات أخرى بالنسبة للشيء من

---

(١) أرسطو، كتاب النفس، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، ٩٣٢.

ناحية الكيف ولكن فقط بالنسبة للشيء نفسه<sup>(١)</sup>.

ولو أخذنا النبيذ كمثال، فإنه كنتيجة لتغيره في نفسه أو لتغير حالته العضوية فقد تجده في وقت ما حلوا وفي وقت آخر مرا، ولكن الحلوه في ذاتها هي نفسها دائماً كيفية محده ولا يمكن الخطأ فيها وهي الشيء الذي يجب أن يحصل عليها الشيء كي يكون حلوا<sup>(٢)</sup>.

لا بد من وجود سبب أو محرك للإحساس

إن آراء هؤلاء الناس جاءت نتيجة لملاحظاتهم للعالم المحسوس وباعتباره يتكون فقط من محسوسات، ولكن الأمر لو كان كذلك أي لو كان العالم كله محسوسات فقط دون موجودات حيه لما كان هناك حس على الإطلاق، لأنه لا بد من وجود سبب للإحساس وهذا السبب أو المحرك يسبق دائماً المتحرك.

ويؤكد أرسطو ذلك بقوله:

إذا لم يكن هناك غير الموجودات الحسية. فإنه بدون الموجودات الحية فإن يكون هناك كفيات حسيه وهي التي تعتمد على تأثير تحته في المدرك، ولكن لا بد من وجود شيء مستقل عن الإحساس وهو ما يسبب الإحساس لأن للمحرك سابق على المتحرك<sup>(٣)</sup>.

---

(١). Arist, Metaph, ١٠٦٣ b ١٠.

(٢). Arist, Metaph, ١٠٦٣ b ٢٠.

(٣). Arist, Metaph, ١٠٦٣ b ٣٠.

للعالم يكون بالصورة الثابتة لا بالأعراض:

ولقد اعتقد أصحاب هذه الآراء كما يقول أرسطو أن المحسوسات وهي كل الموجودات ولما كانوا يرون أنها في حركة متصلة وتغير دائم فقد ظهر أنه من المستحيل للتعبير عن أية حقيقة بخصوصها مما أدى إلى ظهور المذهب المتطرف بين أتباع هيراقليطس وهو مذهب اقراطليوس الذي انتهى إلى تحريم الكلام وكان يقتصر على تحريك أصبعه وانتقد هيراقليطس لقوله أنه لا يمكن للنزول في النهر مرتين بأن ذلك مستحيلا.

لكن هؤلاء وأهمين في تصورهم هذا فإن الأشياء لا تتغير من كل وجه بل تذهب للصورة وتبقى الهيولة تحل فيها صورة أخرى، ومادام الشيء دامت صورته وتغير من ناحية للعوارض ونحن لا نعلم الشيء بالعوارض ولكنه نعلمه بالصورة<sup>(١)</sup>.

الأشياء قد تكون نسبية للإدراك ولكن ليس للفكر<sup>(٢)</sup>:

إذا كان السوفسطائية يرون أن الأشياء لا تبدو على شكل واحد لكل الناس، بل إن كل واحد يرى من الشيء جانبا والآخر جانبا آخر، وكل ما يراه الإنسان صادق أي أن الشيء ليس حقيقى في ذاته ولكن بالنسبة للمدرك، وحتى للمدرك نفسه فهي تتناقض من وقت لآخر.

ويعتقد أرسطو أنهم يخطئون النسبية بهذا الشكل نسبية عامة أي تصدق على كل من الإدراك والفكر، وإذا فإن شيئا لا يحدث أبدا أو سوف يحدث إلا إذا كان هناك شخص يفكر فيه أولا، لكن الأمر في نظر أرسطو

Warrington (John), Aristotle's Metaphysic, P. ١٤٠. (١)

Warrington (John); Ibid, P. ١٤١. (٢)

على عكس ذلك بالنسبة للفكر، لأنه طالما أن الأشياء حدثت وسوف تستمر على ذلك دون أن يكون هناك شخص مفكر فيها فإن كل شيء لا يمكن أن يكون نسبيا للفكر.

إنكار قانون عدم التناقض بواقعا في تناقضات عملية:

يعتقد أرسطو أنه إذا كان أي شخص يعتقد أن كل الأحكام باطلة وصادقة لا يمكن أن يقول أو يعنى شيء، لأنه في نفس الوقت يؤكد وينفي وإذا لم يقدم أي حكم ولكنه يعتقد بكذا أو بلا كذا بشكل يختلف، فبأي ميزه يمكن تمييزه عن اللبائ، بعبارة أخرى أي فرق بينه وبين اللبائ<sup>(١)</sup>.

ومن الواضح كما يعتقد أرسطو أنه لا يمكن لأي مفكر مهما كانت المدرسة التي ينسب إليها أن يعتقد في مثل هذه الواجهة من النظر بأي درجة من درجات الإخلاص، لأن الإنسان يقوم بأفعال من شأنها أنها تدل على أن يفرق بين الأشياء ويفاضل بين الأشياء وإلا

لماذا يسير إلى ميجارا ولا ينتظر بقبع في منزله عندما يفكر في أنه يجب أن يذهب<sup>(٢)</sup>.

لأنه واضح أنه يعتقد أن شيئا ما أفضل من شيء آخر وهكذا من ناحية الوجود فلا بد أن يعتقد أن شيئا واحدا هو إنسان وآخر ليس إنسان لأنه عندما يريد أن يشرب شربة ماء أو للنظر إلى إنسان آخر فهو يفعل ذلك ولا يبحث أو يحكم عن كل الأشياء بأنها لا خلاف بينها كما يجب أن يفعل إذا ما كان نفس الشيء سوف يصبح إنسان ولا إنسان.

---

(١) . Arist, Metaph, ١٠٦٣

(٢) . Warrington (John), Op. Cit, P. ١٣١.

## المعرفة على أساس الأفضل معرفة مريضة:

لقد ذهب بروتاجوراس إلى أن كل ما يراه الإنسان فهو صادق، ولذا فكل الآراء صادقة، ولكن هناك فكره أصدق من فكره أو أفضل من فكره وعدم اليقين بالنسبة للشيء في ذاته يجعلنا نفترض الأفضل بشكل عملي .

لكن كما يلاحظ أرسطو<sup>(١)</sup> منتقدا هذه الفكرة، أن الإنسان يعرف أشياء على وجه اليقين وليس على وجه الأفضلية ولذا فهو يتحرك على أساس من هذا اليقين وإلا فسوف يصبح كل شيء بلا معنى، وإلا لماذا يذهب الجبل ليلقى بنفسه من أعلى ويتخلص من وجوده ؟ يغادر منزله إذا كان عدم الخروج يتساوى مع البقاء في المنزل.

ولذا يرد أرسطو على هؤلاء بأنه:

إذا جادل بعض خصومنا بأنهم تتقصص المعرفة اليقينية وإنهم فقط يفترضون أن بعض الأشياء أفضل من بعض الأشياء، فلا بد أن يكونوا أكثر حرصا بالنسبة للحقيقة مثلهم مثل للرجل المريض يجب أن يعتنى بنفسه أكثر من الرجل السليم، وعندما يقارن بشخص يعرف فالرجل الذي يفترض فقط ليس في حالة صحية عندما تكون الحقيقة هي موضوع الاهتمام<sup>(٢)</sup>.

وعبارة بروتاجوراس الإنسان مقياس كل شيء تتناقض أيضا مع قانون من قوانين العقل وأوضح بذاته وهو قانون الثالث المرفوع والقاتل بأن

---

(١) Warrington (John), Op. Cit, P. ١٢١.

(٢) Arist, Metaph, ١٠٦٢ b ١٠.

الشيء إما أن يكون مؤكداً أو معدوماً في آن واحد، لأن عبارة بروتاجوراس تعني أن ما يبدو للإنسان هو كذلك وحيث أن - الأشياء تبدو مختلفة للناس مختلفين. فإن الشيء نفسه سوف يكون ولا يكون في نفس الوقت وسوف يكون في نفس الوقت حسن وقبيح كلاهما معا - وهذا خاطئ لأنه لا يجتمع ضدان لشيء واحد في وقت واحد<sup>(١)</sup>.

وأساس هذا الرأي في تقدير أرسطو يرجع إلى مذهب الطبيعيين لأن معظمهم يتفقون على أن شيئاً يصدر للوجود من لا شيء أي اللاوجود ولكن كل شيء يأتي من موجود، ولذلك فحيث أن شيئاً ما أبيض يكون أبيض تماماً يمكنه أن يصبح لا أبيض فلا بد أنه يأتي مما هو ليس أبيض، ولذا فطبقاً لمقولة بروتاجوراس فلا بد أنه يأتي من اللاوجود إلا إذا كان نفس الشيء كلاهما معا أبيض ولا أبيض<sup>(٢)</sup>.

ويشير أرسطو إلى أن ذلك قد يكون مرجعه إلى الحقيقة القائلة أن الناس ليس لديهم نفس الإطباعات تجاه نفس الشيء كما يحدث لما هو حلو ولما هو مر.

وأرسطو يرد على ذلك على النحو التالي:

الشيء لا يمكن أن يحمل للضدان إلا إذا كان هناك مرض  
فيصيب الحس .

إن نفس الشيء كما يؤكد أرسطو لا يمكن أن يبدو أبداً حلواً ومرراً  
لشخص إلا إذا كان في حالة واحدة هي إذا كان عضو الإحساس الذي يميز

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٦٦.

(٢) يوسف كرم، نفس المرجع، ص ٦٧.

للمذاق قد اصابه العطب أو المرض .

ونفس الشيء يتفق حين يكون السؤال عن الخير والشر والجمال والقبح،  
ومن للحماقة أن نسمح - كما يقول - بشكل واحد لوجهات النظر  
المتصارعة تجاه الخير والشر والجمال والقبح وغيرها لأن جانب منها لا بد  
أن يكون هو المخطئ ولذا فإن الجانب الآخر يصبح هما للمقياس لدينا.  
يجب أن تصدر أحكامنا بالنظر إلى الثابت غير المتغير:

يعتقد أرسطو أن الأحكام المختلفة والتي تؤدي إلى أن يبدو الشيء  
حاملاً للضدين معا في وقت واحد - تصدر عن النظر إلى الأشياء من خلال  
التغير الحادث دائما فيها، وهذا من شأنه أن يرينا الأشياء في شكلها الغير  
ثابت فتبدو مختلفة في آن واحد لشخصين وقد تبدو كذلك لشخص واحد.  
لكن الحكم في نظره لا بد أن يصدر عن الأشياء الثابتة التي لا تتغير  
ولا تشارك في للتغير وهي الجواهر الثابتة والصور العقلية والماهيات  
العقلية، ويؤكد ذلك بقوله:

عندما نبحث عن الحقيقة فلا بد أن نبدأ من الثبات الحاصل  
في الأجسام السماوية والتي لا توجد الآن في حالة معينة  
وقت ما وفي حالة أخرى وقت آخر ولكنها تظهر دائما  
هي نفسها وموضوعا لعدم الاختلاف<sup>(١)</sup>.

إن التغير يحدث في لكم ولا يحدث في الكيف<sup>(٢)</sup>

يعتقد أرسطو معارضا لهؤلاء القائلين بالتغير الدائم في الكيف والكم

---

(١) Arist, Metaph, ١٠٦٣ a ١٠ - ١٥.

(٢) Arist, Metaph, ١٠٦٣ a ٢٥.

وهو ما يأخذ به الموصطائيين، أنه حتى إذا فرض أن الأشياء في هذا العالم في تغير مستمر ودائماً هناك تغير في الكم، فليس هناك سبب أو مبرر لأن تكون الأشياء غير ثابتة من ناحية الكيف ؟؟

فلن للجوهر الذي نعرف به الأشياء يعتمد على الكيفية والتي هي بدورها تمثل شيء محدد وليس على الكم الذي لا يتحدد.

وهذا البرهان يمهّد للرد التالي على من يقولون بالتغير المستمر للأشياء الحسية.

### الأشياء المحسوسة لها طبيعة محددة لا تتغير

الأشياء المحسوسة التي نتعامل معها والتي تمثل جزءاً حيوياً من عالمنا لها شكل محدد واضح وإلا فالأمر يصبح مختلطاً ولأن يشعر الإنسان تجاه تناوله هذه الأشياء وتعامله معها بنوع من الأمان العملي الذي يعتمد فيه على أن الأشياء لا تتغير بهذا الشكل الذي يقول به من يقولون بعبارات متناقضة.

الدليل على ذلك:

عندما يأمر الطبيب إنساناً معنياً بأن يتناول طعاماً معنياً فلماذا يتناوله دون غيره من الأطعمة ؟؟<sup>(١)</sup>.

طبقاً لآراء القائلين بالمتناقضات فإذا كان الطعام الموصوف وليكن العيش مثلاً ويتساوى مع كونه أي شيء آخر ليس عيشاً ينتج عنه أن المريض لن يتناول الطعام الموصوف له. لكن لكي يتناوله يفترض أنه يعرف على التأكيد أن هذا عيشاً ولا يمكن له أن يقوم بذلك بشكل مطمئن إلا إذا كانت الأشياء المحسوسة لها طبيعة محددة لا تتغير دائماً.

---

(١) Arist, Metaph, ١٠٦٣ a ٣٠.



على أرسطو بدراسة وسائل اكتساب المعرفة لدى الإنسان وفهم عمل الحواس وعمل العقل، ولأول أنواع المعرفة في رأي أرسطو هو الإدراك الحسى ومن تكراره تحدثنا بالذكره والخبره وقدم أرسطو تفسيره للعملية المعرفية عند الإنسان في كتابه النفس.

ولقد قدم نظرية طريقه عن الإدراك الحسى تعنى أن الإدراك الحسى هو إدراك للصور الحسيه، بمعنى أن الإحساس يتم بإدراك الصورة وليس الشئ المادى أو مادة الشئ وتلقى كطبع للخاتم على الشمع مما يجعلنا نرى صورة للخاتم ولكن لا نتعرف على ملته إذا كانت ذهباً أم برونزاً.

ويقول في تفسير ذلك:

يجب أن نفهم أن الحاسه بوجه عام في كل إحساس هي للقابل للصور المحسوسة عاريه عن الهيولى كما يقبل للشمع طابع للخاتم دون الحديد والذهب فهو يقبل طابع للذهب أو البرونز لا من حيث إنها ذهب أو برونز، والأمر كذلك في الحاسة التى تتفعل عدد كل محسوس بتأثير ما فيه من لون أو طعم أو صوت لا من حيث أن كلا من هذه الأشياء يقال عنها إنها أشياء جزئية بل من حيث أنها صفة معينة ومن حيث صورتها<sup>(١)</sup>.

فالعضو الحاس يتلقى صور المحسوس في الأشياء بعملية تجريد مؤداها أن العضو الحاس يجرد للصورة الحسيه من مانتها فينطبع بها أي أن الإحساس هو انتقال الصورة من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل في

---

(١) أرسطو: كتاب النفس، الكتاب الثانى، فصل ١٢، ٢٠، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني.

العضو الحاس كالعين مثلا تتلون باللون واليد تسخن بالحرارة والأذن تتحد بالصوت<sup>(١)</sup>.

والإدراك للحصى يتم عن طريق الحواس الخمسة السمع والبصر والشم والذوق واللمس والإدراك للحصى ليس معناه أن الإنسان بما له من عين فهو مبصر ولكن لديه قوة الإبصار بمعنى أنه مبصر بالقوه وليس مبصرا بالفعل إلا عندما يحدث فعل الإدراك أى، يتحول للشئ المدرك فيحرك للواسطة التي هي الهواء فيؤثر على العين فيحدث الإبصار وتتلون العين باللون وتصبح بذلك مدركه أو يصبح الإنسان مبصرا بالفعل<sup>(٢)</sup>.

ومعنى هذا أن الإحساس ليس عملية جسمية أو ترجع إلى الجسم كما يرى أفلاطون أو كما شاع من أن الجسم هو الذي يتعامل مع المحسوسات في حين يظل العقل مجردا مع المجردات، إنما أرسطو ينتهي إلى القول بأن الإدراك يستدعى عمل النفس بالإضافة إلى الجسم واستخلاص للصورة من مادتها يمثل عملية تجريد تمهد لعملية تجريد أخرى أعلى مستوى تحدث حين يدرك العقل المجردات أو حين يرتفع إلى إدراك الكلّيات والماهيات العقلية<sup>(٣)</sup>.

ويقدم رندال تفسيراً لذلك فيشير إلى أن البياض يؤثر في الحس في رؤية العين، لكن هذا يأتي بعيداً عن الطوب أي عما يتكون منه الحائط هكذا فإننا على الرغم من استجابتنا لمتحرك جزئي مؤثر مثل الحائط الأبيض فإن الإحساس يكون الكلّي أي البياض Whiteness، وهذا معناه أن المؤثر على

---

(١) أميره حلمي مطر، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص ٥٥.

(٢) أرسطو: كتاب النفس، الكتاب الثاني، ٤١٩ و ٥ - ١٠.

(٣) أميره حلمي مطر، دراسات في اللغة اليونانية، ص ٥٥.

الحواس ليس هو الجزئي ولكن هو الكلي المتمثل في البياض نفسه<sup>(١)</sup>.

وقد وافق أرسطو كما وافق من قبل استاذة على أن الإدراك الحسي صادق دائما ولا يمكن أن يكتفب لأن العضو الحاس أو الحاسة في وقت الإدراك تكون في هويه مع موضوع إدراكها فلا تخطئ العين للون لكن قد تخطئ الشئ الملون فنقول كذا أو كذا.

ويلي هذه الدرجة في الإدراك ما سماه الحس المشترك، يعنى به المركز في الدماغ الذي تتجمع فيه الإدراكات الحسية المختلفة فهو يرى أن أنواع المعرفة حتى أبسطها - مثل هذه الورقة بيضاء لا يكفي فيها إدراك واحد حسي، بل لابد لإدراكها من مقارنة ومقابلة وما يجمع هذه الإدراكات الحسية من الحواس المختلفة ويعمل هذه المقارنة والمقابلة هو الحس المشترك<sup>(٢)</sup>.

ويلي هذه الدرجة في الرقي قوة الخيال أو المخيلة وليس يعنى الخيال الخالق المبتكر كالذي عند الشاعر أو الفنان إنما يعنى بها القوة التي تتجمع فيها صور الأشياء حتى بعد زوال الأشياء من أمام الحواس وهي قوة عند كل واحد. والمخيلة<sup>(٣)</sup>.

فالمخيلة تنفرع عن الإحساس لا تستخدم الصور السابقة تكوينها بالإحساس كما أنها تعمل في بحث الصور في الأحلام، والمخيلة هي أساس تكوين الذاكرة ولكن الذاكرة تتعلق بصور الماضي أما حين نستحث الذاكرة بالإرادة فيسمى هذا تذكرا، فالذاكرة تستطيع أن تثير صورها وتبصرها أمام

---

(١) Randall, Aristotle, P. ٨٤.

(٢) زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص ١٧١.

(٣) أرسطو، النفس، الكتاب الثالث، ٤٢٨.

العقل باختبارها<sup>(١)</sup>.

وقد فرق أرسطو بين الإحساس بالعقل والمخيلة من ناحية الصدق والكذب على أساس أن الإحساس دائما صادق ولكن المخيلة قد لا تصدق فهي صادقه وكاذبه في آن واحد<sup>(٢)</sup>.

تجريبية أرسطو:

للتفكير أو المعرفة هو النشاط الذي يميز الإنسان عن غيره من الكائنات الحيه فالإنسان فقط هو الذي يمتلك هذه القوة وهي قوة العقل.

وكما عني أرسطو بالبحث في الحواس وقوة الإدراك الحسي بحث عمل العقل وعلية لتتعل، ووظيفة العقل تختلف عن الإحساس وإن كان أرسطو يفسر أدائه لهذه الوظيفة بنمو يشبه تماما طريقة عمل الحواس فكما تتأثر الحواس بالصور للحسيه فكذلك يتأثر العقل بالصور المجرده فمثلا ندرك الخطرسة في آف معين بواسطة الحس، أما العقل فنندرك معناها المجرد أي أن العقل يدرك الماهيات المعقولة.

ولكى يمكن العقل للقيام بمهمة أي للقيام بتجريد المعالى العقلية والماهيات الكلية بفرق أرسطو بين قوتين في العقل، قوة قابله لتلقى جميع المعقولات وهي ملكه استعداد لتقبل الصور المعقولة وبها المعقولات بالقوه ولكنها لا تتعل هذه المعقولات بالفعل إلا بفضل قوة أخرى فعالة تخرج المعانى الكلية من الجزئيات وتظهرها كما يظهر ضوء الشمس الألوان من الظلام ويحولها إلى الوجود القطعى في العين الإنسانية.

---

(١) زكى نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص ١٧٢ .

(٢) أرسطو، النفس، الكتاب الثالث، ٨٢٨ ط ٢٥ .

يقول:

هذا الجزء من النفس الذي يسمى عقلا أعنى ما به تفكر النفس وتصور المعانى ليس شيئا بالفعل قبل أن تفكر<sup>(١)</sup>.

فالعقل في رأي أرسطو مقدره خالصة ولكنه عندما يكتسب معرفه فإنه يصبح أكثر تحدا أو يصبح قوه محدده بشكل أكبر مما كانت<sup>(٢)</sup>.

وبناءً على هذه التفرقة يقول أرسطو بوجود عقليين في النفس الإنسانية عقل منفعل وعقل فعال ولا يمكن للعقل المنفعل أن يعقل بالفعل إلا بفضل شئ آخر هو دائما بالفعل.

فالعقل ليس شيئا عند أرسطو ولكنه وظيفه نشاط أو ملوك للعضو البشرى فهو مقدره وقوه. وإذا فقد ذهب في طبيعياته إلى أن العقل هو مكان الصور أو المكان الذي تتفاعل فيه الكليات فهو مكان طبيعى تذهب إليه الكليات بالطبيعه.

فهو قوه تصبح كل الأشياء دون مادتها مثله مثل العقل الخالص فالضرورة هو كما يقول راندال<sup>(٣)</sup> كل موضوعات الفكر، هذا على الرغم من أنه لا يمثل شئ على الإطلاق حتى يبدأ عملية التفكير فهو كالصفحة البيضاء والكتابة الممكنه يمكن أن توجد عليه بالضرورة<sup>(٤)</sup>.

---

(١) أرسطو، كتاب النفس، ك٣ف٤، ٤٢٩، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني.

(٢) Randall, Op. Cit., P. ١١١.

(٣) Randall, Op. Cit., P. ١١٢.

(٤) Arist, Ethics, Part ١١, ١١٧٠ a.

ومعرفة للعقل الإنساني تتفق مع الصور الثابتة والجواهر الخالدة  
فالعقل يمكنه أن يتعرف على الأشياء كما هي مباشرة أو كما يقول إن العقل  
البشري له معرفة تتفق مع الجوهر اللانهائي والخالد للطبيعة.

والعقل صادق دائما وليس مثله مثل الحص الذي يتأثر بمتضاداته  
وذلك لأن - نطقه اللامحدود. وفعل موضوع التفكير لا يتغير ولكنه يقدم ما  
هو على الحقيقة في عملية التفكير، وهذا يمثل وجه التشابه بين الحس والعقل،  
فالعقل وظيفته تعقل الأشياء للمركبة والأشياء اللا منقسمه وكذا تعقل الكليات.

وليس الأمر مثله مثل ما يحدث في الحكم لأن القضية إما أن تكون  
صادقة أو كاذبة. لكن العقل لا يكون كذلك لأنه يتعلق بماهية الشيء ولذا فهو  
صادق. وهو يأتي كإدراك الإحساس الخاص، أي الحواس الخاصة  
بموضوعاتها فهي صادقة تماما ودائما ويشرح أرسطو ذلك:

كل قضيه تثبت محمولا لموضوع كالحكم نفسه. ولذلك  
فهي إما صادقة وإما كاذبة، وليس الأمر في العقل كذلك  
دائما إذا كان موضوعه الماهية بمعنى حقيقة الشيء فهو  
صادق دائما، ولكن ليس حين تثبت محمولا لموضوع،  
لكن كما أن الإدراك بالبصر لمحموسه الخاص يكون  
صادقا دائما - كذلك الأمر في الأشياء للعارية على  
الهيولى<sup>(١)</sup>.

ولكن هناك خلاف بين العقل والحس هنا تشير إليه د. أميره مطر<sup>(٢)</sup>  
- وهذا ما اشارت إليه عبارة أرسطو السابقة من أن العقل ليس يصدق دائما

(١) أرسطو، كتاب النفس، ك٣، ف٦، ٤٣٠، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني.

(٢) أميره حمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ٣٣١.

إلا حين يكون موضوعه الماهية، لكنه على خلاف الإحصاس الذي يخطئ في موضوعاته الراهنة مثل اللون والصوت فالفكر قد يخطئ لأن العقل قد يقع في أخطاء حيث أنه هو والواقع المتضمنه فيه أقل في الملاحظة من الفكر .

ثم أخبر متى يصدق العقل ومتى لا يصدق فقال العقل إذا وصف الأشياء المبسطة القائمة بنفسه صدق وإذا وصف الأشياء المركبة أي الأجسام فربما صدق في وصفه إياها وربما لم يصدق. لأن صور الأشياء المركبة ليست معقولة بجوهر بل معقولة بعرض .

وهذا الخطأ يبدو أنه أرسطو يشارك فيه أفلاطون الذي جعل ملكه الحكم منطقة تسبق ملكة العقل أي منطقة يمكن فيها الصواب والخطأ وإذا فقد رفض أن تكون ملكة للحكم أو الظن الصادق هو العلم.

فالعقل يدرك الماهيات مباشرة ويدرك الجزئيات المتحققة فيها الماهيات بانعكاسه على الحس الذي هو مدرك الجزئيات بأعراضها. فنحن ندرك الغطوسه مثلا في أنف محين بالإحصاس أما بالعقل فنذكر معطاهما المجرد أي أن العقل يدرك الماهيات المعقولة.

ولكى يمكن للعقل القيام بمهمته أي بتجريد المعاني العقلية والماهيات للكلية يفرق أرسطو بين قوتين في العقل باعتباره مدركاً<sup>(١)</sup> للماهيات في أنفسها ويسمى عقلا نظريا. فإذا حكم على الجزئيات بأنها خير أو شر فحركة النزاع إليها أو النفور منها سمى عقلا عمليا. والفرق بين الحس والعقل من هذه الجهة أن الحس يدرك اللاذ والمؤلم في حقيقته

---

(١) أميره طمى مطر، نفس المرجع، ص ١٣٥.

المتشخصه، والعقل العلى يدرك الخير والشر من حيث هما كذلك وهما معقولان كالحق والباطل.

يقول:

'لما النفس الفكرية فإن الصور تحل فيها محل الإحساسات  
فإذا اثبتت الحسن ونفت القبح هريت أو طلبت ولهذا لا  
تعقل النفس أبدا بدون صور، وهذا ما يحصل مثلا من أن  
الهواء يؤثر في الحذقة بصفه ما ثم تؤثر الحذقة بدورها  
في شئ آخر لما للشئ الأخير قولد<sup>(١)</sup>.

عندما نعلم أن هذا هو اللذيق أو المولم عندئذ نهرب أو  
نطلب والأمر كذلك في العمل على العموم، وأبضا فإن  
الأمثاء المستقلة عن العمل تعنى الصادق والكاذب هي من  
جنس الحسن والقبيح ولكن مع هذا لفارق على الأقل إن  
الكاذب والصادق يوجدان وجودا مطلقا والحسن والقبيح  
مشخص معا<sup>(٢)</sup>.

ولو أردنا أن ننظر في عملية المعرفة ككل عند أرسطو فنجد أنها  
تتكون عنده من الكليات والصور المصومه وهو ما يمكن تسميته بالبناء  
العقلى للعالم.

يقول أرسطو:

---

(١) أرسطو، كتاب النفس، ك٤، ٣، ف٧، ٤٣١ و ١٠.

(٢) أرسطو، نفس المرجع، ك٤، ٣، ف٧، ٤٣١ و ١٥.



العقل صورته لصور. والحاسه صورته للمحسوسات لكن  
حيث أنه كما يظهر ليس أي شئ يوجد مفارقاً للمقادير  
المحسوسة فإن المعقولات توجد في الصور المحسوسة  
سواء المجردات التي تسمى كذلك أم سائر الصفات  
المحسوسة وأحوالها<sup>(١)</sup>.

فالعقل للفعال مجرد الصور المعقولة ويتيح للعقل المنفعل أن يتحد بها  
كما يتحد الحس بموضوعه، فالمنفعل هو المتعقل والفاعل هو هو المجرد  
وأرسطو بهذا الشكل يؤسس المعرفة بالكليات على أساس حسيه أو كما يقول  
د. يوسف كريم إن أرسطو يفسر بهذا الشكل أصل معانيها الكلية التي تصل  
بينها وبين التجربة الممثلة في الصور الخيالية، وذلك بواسطة العقل للفعال  
خلافاً لأفلاطون الذي يجعل المعاني الكلية صوراً لموجودات مفارقة للمادة  
بالفعل ويجعل العالم بهذا الشكل مستقلاً عن التجربة.

وكما يشرح راندال<sup>(٢)</sup> هذه المعرفة على أساس أنها تتضمن كلاماً من  
التخيل وهو استعادة الصور الحسية والعقل قوة استعادة الصور العقلية فقد  
كان أفلاطون محقاً في ثيائيتوس حين أشار إلى أن المعرفة لا يمكن أن  
تستغنى عن هذه الصور.

وأرسطو لا يرى مثل استأذه أن العقل يعمل بمفرده بمعزل عن  
الإندركات الحسية، لكن - إذا جاز لنا أن نستخدم للتعبير - فإن الأرضية  
التي يعمل عليها العقل هي أساس حسن يأتي من استعمال المخيلة في استعادة  
الصور الحسية وإذا فهو يؤكد أن المعقولات توجد في الصور المحسوسة

---

(١) يوسف كريم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ١٩٤.

(٢) Randall, Op. Cit., P. ١٤١.

أو في الإدراكات الحسية وإلا فإن عدم وجودها يترتب عليه أن لا نتعلم شيئا حتى إذا ما غابت موضوعات الحواس عن أذهاننا فلا نجد شيئا نتأمله.

ويؤكد ذلك بقوله:

لهذا السبب من جهة فإننا في غيبة جميع الإحساسات لا نستطيع أن نتعلم أو أن نفهم أي شيء، ومن جهة أخرى عند استعمال العقل يجب أن يكون مصحوبا بالأخيلة لأن الأخيلة شبيهة بالإحساسات إلا أنها هيولى لها<sup>(١)</sup>.

وهذا يعني بالنسبة لأرسطو أنه لا يمكن أن تكون هناك معرفة بما هو أو لماذا تكون الأشياء دون الإحساس بها أو على الأقل إدراكها حسيا أو إن يتأتى ذلك دون وجود صور تتأكد في المخيلة وهذا التخيل هو نوع من الحركة التي صدرت عن إحساس فعلى أو إدراك حسي بالفعل أي أنها واقع فيزيقي عضوي فالصور الحسية تعتبر صور جسيدي وليست صوراً عقليه.

ولذا قد أكد أرسطو بأنه إن تكون معرفة أو تعقلا للكليات دون أحداث فيزيقية جزئية في الجسد وأن العقل لا يمكن أن يوجد دون صور ولهذا فهو لا يمكن أن يوجد دون جسد، ويفسر ذلك قائلا:

لكن من حيث أنه كما يظهر - ليس هناك أي شيء يوجد مفارقا للمقادير المحسوسة فإن المعقولات توجد في الصور المحسوسة سواء المجردات التي تسمى كذلك أم سائر الصفات المحسوسات وأحوالها<sup>(٢)</sup>.

(١) أرسطو، للنفس، ك ٣، أ ٤٣ و ٥ - ١٠.

(٢) أرسطو، المرجع السابق، ك ٣، أ ٨، ٥٤٣٢.

وهذا الاعتماد لكل المعرفة على الملاحظة يعنى ما يسمى بتجريبيه  
أرسطو فبالنسبة لأرسطو فإن المعرفة تأتي من الملاحظة - ملاحظة العالم  
والإعكاس على ما يمكن ملاحظته وليس كما ذهب أفلاطون من قبل من أنها  
تأتي من حدى داخلى أو رؤية عقلية مباشرة لنطاق عقلى مفترض،  
فموضوعات المعرفة والصور العقلية أو الكليات توجد في الصور الحسية أو  
فيما يمكن تجربته حسيا أي شئ جزئى وفيزيقي وهو يؤكد ذلك في كتاب  
النفس بقوله:

إن الإنسان لا يمكن أن يفهم أو يعرف شيئا ففي أي وقت  
يكون فيه مفكرا لابد له أن يرى صورته حسية<sup>(١)</sup>.

#### البناء العقلى للعالم :

ولقد كان شيئا غريبا على أن أرسطو - كما لاحظ راندال وروس<sup>(٢)</sup> -  
وهو الذي كان مهتماً بالعقل أن يتخذ هذا الموقف الذي يبدو فيه ميكولوجى  
مثله مثل معظم للتجريبيين الإنجليز - الذين تأثرت بهم للنزعة البرجماتية  
للمعاصره.

ولقد كان ذلك واضحا في ذهنه ولكنه في الذهاب إلى أن من  
المستحيل أن نفكر دون صورته، فنفس العملية تجرى في التفكير وفي هذه  
الحالة وعلى الرغم من أننا لا نستخدم بالحقيقة القائلة أن حجم المثلث هو  
كمية محددة فإننا بعد نرسم هذا المثلث وكأن له حجما محددا، وبفلس الطريقة

(١) Randall, Op. Cit., P. ١٤٧.

(٢) Arist, De Anima, ١١١, Chap ٨, ٤٣٢ a.

فإن الإنسان الذي يفكر على الرغم من أنه قد لا يكون مفكراً في حجم محدد - فهو يظل يضع حجماً محدداً دائماً أمام عينيه على الرغم من أنه لا يفكر فيه، وحتى لو كانت طبيعته هكذا من طبيعة هذا الحجم ولكن غير محدوده فإنه يظل يضع لما عينيه حجم محدد ولكنه يفكر باعتباره حجماً لونه حد<sup>(١)</sup>.

لقد استخدم أرسطو قدرته في التحليل ليقول أن الصور الخالصة لا يمكن أن توجد وأن الأحاسيس ليست وسائط بين العقل والعالم ولكنها وسط طبيعي بواسطته يمكن أن يحضر البناء العقلي للعالم في العقل، ويمكن أن يتفق معها في أن هذه المنطقة الوسطى تمهد أو تنمو من الرؤية وتعتبر نوعاً من للتوضيح الطبيعي عن العالم بالنسبة للعقل.

إن أرسطو يؤمن أن الإنسان يمكنه أن يعرف المعالم عن طريق ما يمكنه ملاحظته ويتعلمه من خلال التجربة، وإذا فهو محدد بنطاق ملاحظته العقلية وهذا يتعارض مع ما قاله استاذة أفلاطون من قبل بتأكيده على الرؤية المباشرة للداخلية لمجال العقل، فالتجربة عنده هي الوسيلة التي تقنع العقل البشري بالنسبة للمظهر العقلي للعالم ويصبح عقلياً للحيوان العاقل بقوة العقل لأن شيئاً في داخله بعيداً عن أن يدخل التجربة البشرية فما يوجد على أي حال لا بد أن تكون له صورة أو جوهر عن طريقها يمكن أن نفهمه، وما يحدث له سبب يمكن أن ننفذ إليه عقلياً وما يجرب له نوع من الهوية بشروط يمكن للفكر الإنساني أن يجدها عقلياً. وهذه الصورة من السؤال لماذا؟ وحركة الأشياء المجربة يمكن أن تتفق مع العقل من خلال للتجربة وتأمل الإنسان فيها ولكي نجدها فهذا هو هدف المعرفة الإنسانية أي للتقدم من

---

(١) Arist, De Anima, ١١١, Chap ٨, ٤٣٢ a.

للملاحظة ومن الحص إلى لماذا كان الشيء على ما هو عليه (١)؟.

هل معنى هذا أن أرسطو يتفق مع الموضطائية في اتجاه التفكير القائم على أسس مادية؟؟ فعقلية أرسطو إذن عقلية قائمة على الواقع والمحسوس والتجريبى .

إذا كان أرسطو يرى أن المعرفة لا تتأتى عن طريق العقل الخالص أي أن العقل لا يستطيع أن يعمل بمفرده ولكنه يعمل عن طريق الصور الحسية التى تستدعيها المخيلة التى قامت على أساس من التصور الحسى، ولذا فهو يؤكد أنه لا يمكن أن يوجد للعقل بدون صور محسوسة أي أن المعرفة كما أشرنا من قبل مؤسسه على إدراكات مادية حسية أي أن النظام المعرفي يقوم على أسس تجريبية تعتمد على الملاحظة وهذا ما أكدته راندال من قبل حين أشار إلى أن المعرفة أو البناء العقلى للعالم يقوم على أساس تأمل الإنسان لما يلاحظه وما يختبره وما يجربه.

وإذا كان الموضطائيين يعتقدون أن حل للصراع الحاد بين المتناقضات التى تبدو في أن الإنسان يرى جانباً من الشيء وآخر يرى الجانب المتناقض وأن هذا يمكن حله بمعرفة متقدمة متطورة تأتي من خلال الزمن ويمكن تحصيلها من تراكم خبرات ناتجة على أساس من الإدراك المتاح للإنسان وهو الإدراك الحسى (٢).

ولما كانت الأرضية التى يعمل عليها العقل عند أرسطو تتكون من إدراك صور حسية، فإن الأمر يبدو وكأنه هناك تشابه شديد بين نزعة أرسطو المعرفية والنزعة الموضطائية للبرجماتية الأمر الذى يؤكد أن

(١) Randall, Op. Cit., P. ٤٧.

(٢) انظر الفصل الثالث ص ١٨٧.

أرسطو نفسه يرى أن المعرفة بالمبادئ والأصول تحتاج إلى زمن يأتي من انعكاس الإنسان على ما يلاحظه فيخرج من نطاق كيف تعمل الأشياء؟؟؟  
إجابة السؤال لماذا تكون الأشياء على ما هي عليه؟؟؟

إن الأمر لو كان كذلك لأرسطو يكون قد خالف استاذة أفلاطون الذي علم بأن المعرفة الحقيقية هي المعرفة التأملية - تأمل المثل الخالده وهذا يجعله يقترب من المنحى العام في الفكر من الموسطائية، لكن أرسطو يبدو مترددا في الخروج عن تعاليم استاذة وفي الالتزام بمنهجه الجديد، فتراه يعود في الفصل السابع من كتاب الأخلاق ويبرز للتمييز الواضح بين حياة العمل وحياة التأمل والنظر<sup>(١)</sup> المجرد، وعلى عكس استاذة الذي عبر عن موقف معتدل في محاوره فيليبوس بين حياة العمل والتأمل باعتبار أن حياة التأمل تمزج بين العقل واللذة فقد كان أكثر تطرفا من استاذة ففرق تماما بين حياة العمل وحياة التأمل. وهي تلتقي عنده بالتمييز بين عقل نظري وعقل عملي ... ورأي أن حياة التأمل أو الحياة العقلية الخالصة تشبها بحياة الإله الذي ينحصر نشاطه في تأمل هو غاية السعادة وقد انتهى إلى تأكيد ذلك بقوله:

إذا كانت السعادة تتلخص في ممارسة الفضيلة فإن أسمى الفضائل هو نشاط أفضل جزء في الإنسان، وإذا كان هذا الجزء هو أقرب الأشياء إلى الجوهر الإلهي فإن للنشاط في هذا الجزء هو الذي يحقق اسمى أنواع السعادة، والفضائل الأخلاقية لا تعترض وجود ناس متميزين لأن للشجاع للكرام والأمين يحتاجون جميعا للمجتمع في حين أن الفيلسوف أو الحكيم قادر على التأمل في وحدته بل كلما انعزل عن

---

(١) أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، جـ ٢ ك ٧ ف ٤.

الآخرين كلما زاد نصيبه من الحكمة ولذلك فمثل هذا الحكيم هو أكثر الناس لكثافة بذلته<sup>(١)</sup>.

ويبريرييجر<sup>(٢)</sup> هذا التناقض الموجود في نظام فكر أرسطو ويرجعه إلى تأثيره بفكر استاذة أفلاطون حين كان طالبا في الأكاديمية وبالتالي وبالرغم من أن أسلوبه في تناول هذا النطاق المعرفي يختلف عن أسلوب استاذة إلا أن خيال استاذة يملأ عليه قلبه فيأتي في النهاية ليعبر عما تعلمه منه على الرغم من تناقض ذلك مع التسلسل المنطقي لفكره ومنهجه.

واصل أرسطو مسيرة الدفاع عن العقل التي كان سقراط قد وضع الخطوة الأولى فيها، وأكد على أن المعرفة الضرورية والأساسية هي المعرفة بالقوانين العقلية التي تصدق على كل عالم وهي القوانين التي تصدق من نفسها ولا تحتاج إلى أية براهين لأنها قوانين مبرهنة ذاتيا وأهمها قانون عدم التناقض فإذا أورد شخص التحدث عن شيء ما فلا بد أن ينكر شيئا عنه ولا يستطيع أن يقول أن هذا الشيء موجود ولا موجود في آن واحد لأن ذلك من الوجهة العقلية مستحيل.

وبناءً على ذلك لقد عارض أرسطو النزعة البرجماتية اليونانية المتمثلة في مقولة بروتاجوراس الإنسان مقياس لأن ذلك من شأنه أن يجعل المعرفة نسبية للإنسان والشيء يوجد طالما وجد من يدركه وتختلف النظرة إلى الأشياء باختلاف حالة الإنسان ومن هنا فإن هذه النزعة تمثل تعارضا

---

Arist, N.E., ٧٠١١٧٧. (١)

Jeager, (W.) Aristotle, Fundamentals of the History of his Development, (٢)

Translated by Richardm Robinson, Clarendon Press, Oxford, ١٩٤٨,

Second Edition P. ١٥٢.

مع القانون للعقل الثابت عدم التناقض لأن نتيجتها أنها تجعل الشيء موجودا ولا موجود في آن واحد.

وقد رأي أرسطو أن هناك أخطاء كثيرة تقع فيها هذه النزعة من جراء تناقضها مع قوانين العقل، لأننا نعرف الأشياء عن طريق الجواهر الثابتة فيها وليست للعوارض المتغيرة، الأمر الذي جعل أصحاب هذه النزعة لم يفهموا الإدراك الحسى إدراكا واعيا فهو معرض للخطأ إذا تدخلت المخيلة، والأشياء قد تكون نسبية للإدراك الحسى ولكنها ليست كذلك بالنسبة للفكر، والأشياء كما يشير أرسطو قد تكون موجودة ولا موجوده ولكن من جهتين وليس من جهة واحدة كما يقول أصحاب هذه النزعة فالشيء قد يكون موجودا بالقوة لا موجود بالفعل، وقد ترائ لأرسطو أن هذه المعرفة المؤسسة على المنفعة معرفة مريضه لأن الأمر إذا كان يتعلق بالحقيقة فلا بد أن يكون مختلف، فبعض الحقائق قد لا يترتب عليها نفع شخص.

وأرسطو الذي خالف استاذة أفلاطون لاهتمامه الشديد بالكماليات والمثل وعدم اهتمامه بعالم الواقع والأشياء والأحداث يقدم نظره تبدو وكأنها تجريبية كما يشير راندال - فعلى الرغم من أن الكماليات توجد في العقل إلا أن هذه الكماليات تؤسس على معرفة الجزئيات المحسوسة وتقع على أرضية من الإحساس، وعلى الرغم من ذلك من أن للعقل لا يفكر إلا في حضور صورة حسية فقد فاق أرسطو استاذة في تفضيل التأمل على الناحية العملية في المعرفة لأن التأمل هو الرؤية التي تتفق للإنسان باعتباره إنسانا.



## الخاتمة ونتائج البحث

يتبين مما سبق عرضه في الفصول السابقة ما يلي:

١- إن نزعة هيراقليطس في التغير الدائم تمثل جزرا أصيلا للنزعة البرجماتية القديمة المتمثلة في النزعة السوطانية أو المعاصرة التي عبر عنها البرجماتيون لارواد، حيث تمثل هذه النزعة للمؤمنة بالضرورة أساسا في الحقيقة التي تمثلت عندهم على أنها تكفك ميال وتحول مستمر لا ينتهي.

٢- إن النزعة السوطانية قد عبرت تعبيراً جلياً عن النزعة البرجماتية في الفلسفة اليونانية القديمة، فقد كانت تمثل اتجاهًا معارضاً للفكر العقلي والذي تمثل في الفلسفة الإيلية وعبر عن ذلك الاتجاه المعارض جورجياس بقضاياها الثلاث التي سخرت من فكرة الشيء في ذاته عند الإيليين.

وقد آمنت هذه النزعة بالإدراك الحسي باعتباره هو الإدراك الوحيد المتاح للإنسان، الأمر الذي أدى إلى أن تكف المعرفة عندهم على أسس من التجربة والنفعية تمثلت في آراء بروتاجوراس القائل بأن فكرة أفضل من فكره، والتي فسرت على أنها تعبر عن الجانب البرجماتي في هذه النزعة تعبيراً جلياً.

وقد حاولت النزعة السوطانية الدفاع عن الجانب الاجتماعي الذي وقعت في مأزقه نتيجة للفردانية الشديدة التي آمنت بها بأن دعت إلى تكيف الفرد مع المجتمع حيث أن الفكر المفيد هو الذي يعمل على تكيف الفرد مع المجتمع الذي يعيش فيه.

كما أن هناك إحياءات كثيرة توحى بها التفسيرات المختلفة لمقولة بروتاجوراس - فكرة أفضل من فكرة - تجعل المعرفة الصحيحة تقع على

أرضيه من للتجريب، الأمر الذي يعمل على حل وجهي للتناقض الموجود في الأفكار وهذه كلها تمثل المقولات الأساسية في النزعة البرجماتية المعاصرة.

٣- إن رد الفلسفة اليونانية على هذه النزعة المتمثل في انتقاد الثلاثة العظام سقراط وأفلاطون وأرسطو اقتضى البحث عن الثابت غير المتغير والذي وجده سقراط في العقل بمقولاته الخالدة الموضوعية التي لا تختلف من شخص لآخر ولا من زمن لآخر، وعبر عنها أفلاطون في نظرية المثل التي كانت الأساس من البناء في نظريته للمعرفيه، وأكده أرسطو في القول بقوانين العقل الضرورية التي يجب أن تكون في حوزة كل من يريد أن يعرف، وهذا الرد فضلا عن أنه زاد في جلاء ووضوح المقولات الأساسية للسوفسطائيين من ناحية النظرية، فإنه وضع أساسا كلاسيكيا عقليا لتوضيح نقاط الضعف ونقد الآثار العملية لتلك المقولات.

٤- إن تأكيد الذات والذي هو محور النزعة البرجماتية المعاصرة باعتبارها فلسفة إنسانية تهتم بالإنسان ووجوده وفكره، والذي عبر عنه خير تعبير جيمس بقوله أن الحقيقة هي ما يجعلنا نمسير في الواقع ونسيطر عليه، وأكده ديوى بذهابه إلى أن الفلسفة الجديدة هدفها تغيير العالم وتسخييره من أجل إشباع الإنسان وتحقيق رغباته بتحويله من مجرد مُشاهد إلى اتخاذ موقف مبادر وشمجاع في مواجهة الواقع هذا التأكيد للذات نجده واضحا عند السوفسطائيين وخاصة بروتاغوراس الذي أكد على أن الإنسان بمهاراته ونكاذه يستطيع أن يسخر العالم لمنفعته وخدمة أغراضه، هذه المقولة التي كانت تعبيرا عن التحول الكبير في النظر إلى الإنسان باعتباره مصدر الوجود ومنبع القيم في الفلسفة اليونانية.

٥- لقد كان الرد العقلي على التأكيد غير المحدود للذات في مواجهة الواقع والذي عبرت عنه الموصطائية، أن هذا التحقيق لابد أن يتم في إطار حقيقة عليا ثابتة لا تتغير لآقت صداها في العالم للغير مرئى للباطنى والذي يعبر عن حقيقة وقيمة كل معرفة عند أفلاطون، وفي هذه القوانين والمبادئ الأولية التى يجب أن يعرفها كل إنسان يخطو في مسيرة المعرفة عند أرسطو.

٦- إن المقولات الرئيسية التى قالت بها الفلسفة اليونانية في الرد على النزعة البرجماتية عند الموصطائيين والتى بدأها سقراط وتبعه تلميذه أفلاطون ومن بعده أرسطو تكاد تكون هى نفسها للمقولات التى يمكن الرد بها على النزعة البرجماتية المعاصرة.

وللباحث يرى أن بحثه يطرح بعض التساؤلات يتمنى هو نفسه أن يأتيه الوقت المناسب والظروف المواتية لدراستها، وهو يضعها هنا كى تكون أمام الباحثين وللدارسين في ميادين مختلفة من الدراسات الإنسانية وأهم هذه التساؤلات :-

أ- فهم الموصطائيين والبرجمائيين للطبيعة البشرية فهم متطابق، يبنى على الجانب الحسى والغرزى والدوافعى منها، والطبيعة البشرية عندهم تختلف عن الطبيعة البشرية عند الأبيقور - مثلاً - والتى تتحدث عن كليات الطبيعة أى الإنسان ككل. هذا للكائن المحدود العمر الذى يمضى من الضعف إلى القوة ويعود إلى الضعف والفناء، وبالتالي فقد أغفلت فلسفة الموصطائيين والبرجمائيين البعد الروحى للطبيعة البشرية - وبذلك فإن السؤال المطروح هو:

هل تصلح البرجماتية لتكون فلسفة اجتماعية شاملة ؟

ناهيك عن أن تكون فلسفة علمية واحدة ؟ في الوقت الذي يؤدي فهمها للطبيعة البشرية الى التجزئة وليس إلى التوحيد.

ب- إن البراجماتيه كنزعة فردية كانت في حاجة دائما إلى تقديم اللبعد الاجتماعي لها حتى تكون النظرية - للفرد والمجتمع - ولي وللآخرين - كما يقال، ولكن هل يقدر النزعة تجعل المطلق للوحيد لها هو التغيير نفسه أن تُشكل أساسا اجتماعيا لو إنسانيا جامعا وشاملا ؟؟ أم أنها تنقل تصرفات وسلوك الدول الى الأفراد ؟؟

## المراجع العربية:

- أحمد فؤاد الأهواني : أفلاطون - سلسلة نوابع الفكر الغربى - مجلد رقم ٥ دار للمعارف - القاهرة - ١٩٥٥ م .
- أحمد فؤاد الأهواني : جون ديوى - سلسلة نوابع الفكر الغربى - مجلد رقم ١١ دار للمعارف - القاهرة - ١٩٥٩ م .
- أحمد فؤاد الأهواني : فجر الفلسفة اليونانية - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة - ١٩٥٤ م .
- أرسطو طاليس : النفس - ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى - دار إحياء الكتب العربية - القاهرة ١٩٤٩ م .
- أرسطو طاليس : السياسة - ترجمة من الإغريقية إلى الفرنسية بارثلمى سانتهيلير - نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد - دار الكتب المصرية - القاهرة - ١٩٤٧ م .
- أرسطو طاليس : علم الأخلاق إلى نيقوماخوس - ترجمة من الإغريقية إلى الفرنسية بارثلمى سانتهيلير - نقله إلى العربية أحمد لطفي السيد - دار الكتب المصرية - القاهرة - ١٩٢٤ م .
- أفلاطون : بروتاجوراس - ترجمة ودراسة محمد كمال الدين على يوسف - دار للكتاب العربى للطباعة والنشر - القاهرة ١٩٦٧ م .
- أفلاطون : جمهورية أفلاطون - ترجمة الدكتور فؤاد زكريا - دار للكتاب العربى للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٦٨ م .

- أفلاطون** : جورجياس - ترجمة الدكتور جمن ضاظا -  
مراجعة الدكتور على سامى النشار - الهيئة  
المصرية للكتاب القاهرة - مايو ١٩٧٠ م .
- أفلاطون** : الموسطائى - تحقيق وتقديم لوغست ديبس -  
ترجمة للعربية الأب جورجى بربارة - منشورات  
وزارة الثقافة والإرشاد القومى - دمشق -  
١٩٦٩ م .
- أفلاطون** : فيدون - ترجمة وتعليق د. على سامى النشار  
وعباس الشربيني - دار المعارف - الإسكندرية  
- الطبعة الثالثة - ١٩٦٥ م .
- أفلاطون** : مينون - لوفى الفضيلة - ترجمة الدكتور عزت  
قرنى مكتبة سعيد رأفت - القاهرة - ١٩٨٢ م .
- الكسندر كواريه** : مدخل لقراءة أفلاطون - ترجمة عبد المجيد أبو  
النجا مراجعة د. أمد فؤاد الاهوانى - الدار  
المصرية للتأليف والترجمة والنشر - القاهرة -  
يناير ١٩٦٦ م .
- أميره حلمى مطر** : للفلسفة عند اليونان - مطابع دار الشعب - دار  
المعارف - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٦٨ م .
- أميره حلمى مطر** : ثياتيتوس أو عن العلم - الهيئة المصرية العامة  
للكتاب ١٩٧٣ م .

- أميره حلمى مطر : دراسات في الفلسفة اليونانية - دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة - ١٩٨٠ م .
- أميره حلمى مطر : فايدروس - أو عن الجمال - محاوره لأفلاطون - دار المعارف - القاهرة .
- أولف جيجن : للمشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية - ترجمة عن الالمانيه د. عزت قرنى - دار للنهضة العربية ١٩٧٦ م .
- برترند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية - ترجمة د. زكى نجيب محمود الجزء الأول - الفلسفة القديمة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٥٧ م .
- برترند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية - ترجمة د. زكى نجيب محمود الجزء الخامس - الفلسفة الحديثة - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٥٧ م .
- برترند رسل : حكمة الغرب - ترجمة د. فؤاد زكريا - سلسلة كتب عالم المعرفة - مجلد رقم ٤٨ - الجزء الأول - المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب - الكويت - ١٩٨٣ م .
- بيتر كلز : تاريخ الفلسفة الأميركية في مائتى عام - ترجمة حسنى نصار - مراجعة د. مراد وهبه - مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٧٩ م .
- جميل صليبا : المعجم الفلسفى - دار الكتاب اللبنانى - بيروت

- الطبعة الأولى - ١٩٧١ م .
- جورج ملرتون : تاريخ العلم - ترجمة مجموعة من الأساتذة - الجزء الثالث - دار المعارف - القاهرة - ١٩٦١ م .
- جون ديوى : الديمقراطية والتربية - ترجمة د. نظمي لوقا - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٩٧٨ م .
- رالف هارتون بيرى : شخصية وأفكار وليم جيمس - ترجمة محمد على العريان - دار النهضة العربية - القاهرة - ١٩٦٥ م .
- زكى نجيب محمود : حياة الفكر في العالم الجديد - مكتبة الأنجلو المصرية - القاهرة - ١٩٥٨ م .
- زكى نجيب محمود : قصة الفلسفة اليونانية - لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - الطبعة السابعة - ١٩٧٠ م .
- زكى نجيب محمود : محاورات أفلاطون (لوطيفرون - الدفاع - الفريطون - فيدون) مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٦٦ م .
- عبد الرحمن بدوى : أفلاطون - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٤٤ م .
- عبد الرحمن بدوى : أفلاطون - دار القلم - بيروت - ١٩٧٩ م .
- عبد الرحمن بدوى : أرسطو - وكالة المطبوعات - الكويت - دار القلم - بيروت - الطبعة الثانية - ١٩٨٠ م .



عبد الرحمن بدوي : مدخل جديد للفلسفة - وكالة المطبوعات - الكويت للطبعة الثانية - ١٩٨٠ م .

عزمي إسلام : اتجاهات في الفلسفة المعاصرة - وكالة المطبوعات - الكويت - ١٩٨٠ م .

محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي - الجزء الأول - للفلسفة اليونانية (من طاليس لأفلاطون) - الدار القومية للطباعة والنشر - الإسكندرية - الطبعة الثانية - ١٩٦٥ م .

محمد علي أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفي - الجزء الثاني (أرسطو) دار الكاتب العربي للطباعة والنشر - الإسكندرية - ١٩٦٧ م .

محمد فتحى الشنيطى : وليم جيمس - مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٧ م .

مجاهد عبد المنعم مجاهد : هيراقليطس (فيلسوف الحب والحرب) - دار الثقافة - القاهرة - ١٩٨٤ م .

هربرت شنيدر : تاريخ للفلسفة الأمريكية - ترجمة د. محمد فتحى الشنيطى - دار النهضة العربية - القاهرة - ١٩٦٤ م .

وليم جيمس : إرادة الاعتقاد - ترجمة محمود حصب الله - مؤلفات الجمعية المصرية الفلسفية - دار إحياء الكتب العربية للقاهرة ١٩٤٦ م .

- وليم جيمس** : البرجماتية - ترجمة محمد علي العريان - دار  
للنهضة العربية - القاهرة - يونيو ١٩٦٥ م .
- وولتر ستيمس** : تاريخ الفلسفة اليونانية - ترجمة مجاهد عبد  
المنعم مجاهد - دار الثقافة - القاهرة - ١٩٨٤ م .
- يحيى حامد هويدى** : دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة - دار  
النهضة العربية - القاهرة - ١٩٦٨ م .
- يحيى حامد هويدى** : مقدمة في الفلسفة العامة - مكتبة النهضة  
المصرية - الطبعة السابقة - القاهرة - ١٩٧٢ م .
- يعقوب فلم** : البرجماتزم - مذهب الذرائع - لجنة التأليف  
والترجمة والنشر - القاهرة - ١٩٣٦ م .
- يوسف كرم** : تاريخ الفلسفة اليونانية - مطبعة لجنة التأليف  
والنشر - القاهرة - الطبعة الرابعة - ١٩٥٨ م .

## المراجع الأساسية

- Armstrong (C.A.H)** An introduction to ancient philosophy. Methuen. London. 1947 reprinted 1981.
- Aristotle** . Metaphysica, Translated by W.D. Ross, Clarendon press, Oxford 1908.
- Aristotle** : Metaphysics, Edited and Translated by John Warrington, Everyman's library, London, 1961 last reprinted, 1966.
- Aristotle** Politica, Translated by Benjamin Jowett, in the works of Aristotle Volx, Clarendon press, London , 1908.
- Ayer (A.J)** The origins of Pragmatism, Freeman & cooper Co., San Francisco California , 1968
- Barker (Earnest)** Greek Political Theory, Methuen, London, 1964
- Brum Baugh (R.S)** The Philosophers of Greece, Crowell, New York, 1964.
- Buchler (Jutus)** . The philosophy of peirce Selected Writings, Harcourt Brace and

Company, New York , Kegan Paul,  
London, 1940

- Burnet (John)** : Early Greek philosophy , Black London,  
1930 , 4th edition.
- Bur et (John)** : Greek Philosophy, From Thales To  
Plato, Macmillan and Co. New York ,  
1962.
- Corn ford (F.M)** : From religion To Philosophy, A Study  
in The Origins of western Speculation,  
Harper, New York 1957.
- Corn ford (F.M)** : Plato's Theory of knowledge, K. paul,  
1979 5 th edition
- Dewey (John)** : Essays in Experimental Logic, Dover  
Publication, New york , 1953.
- Dewey (John)** : How we Think, D.C. Heath Boston,  
1910.
- Dewey (John)** : The Quest for Certainly, Minton Black  
Co., New York , 1929.
- Dewey (John)** : Reconsbruction in Phi'sosophy, Holt  
and Company, New York 1920  
reprinted Beaconpress, Boston 1948.

- Dewey (John)** : The Influence of Darwin n Philosophy,  
P. smith, New York 1951.
- Dewey (John)** : Intelligence in The modern world John  
Dewey's Philosophy, edited with an  
introduction by Joseph Ratner, modern  
library, New York 1939.
- Copleston  
(Fredrick  
Charles).** A Histotry of Philosophy, Newman Book  
sgop, West minster, 1946, Vol I .
- Feibleman  
(John)** A Introduction To Peirce s- Philosophy  
Harper & Brothers New York, London,  
1946 .
- Fitzgeruld  
(John.J.)** Peirces Theory of signs as foundation  
for pragmatism, Mouton & Co paris,  
1966.
- Freeman  
(Kath)** The pre - socratic philosph-ers, a  
companion to Diels Fragmente der  
vorsokratie by Kathleen Freeman,  
black-Well, Oxford 1959 .
- Freeman  
(Kath)** The Sophists, Translated From The  
Italian, Basil black well, Oxford, 1959.
- Gallie (W.B.)** Peirce and ptagmatim, pelican book,

Midd Lesex, 1952 .

- Geiger** John Dewey in Perspective, Oxford  
(George.R.) University press, 1958 .
- Gomperz (Th.)** Greek Thinkers, Vol I, J. Murray,  
London, 1939 .
- Guthrie** Socrates, Cambridge University press,  
(W.K.C.) 1971.
- Guthrie** : The Sophists, Cambridge University  
(W.K.C.) Press, 1971.
- James (W.)** : Pragmatism, First Published longmans  
Green Co., London 1913.
- James (W.)** : Essays in Pragmatism, longmans Green  
Co., First published N. York 1912.
- James (W.)** The Meaning of Truth, longmans Green  
Co., first published, New. York, 1914.
- James (W.)** The Will To believe, longmans Green  
Co., London, 1922.
- James (W.)** The varieties of religious experience the  
modern library, 1936.
- James (W.)** The philosophy of William James, with  
an introduction by Horac H. Kalen The

modern library. New York, 1925.

**Jeager (W)** : Aristotle, Fundamentals of the History of his Development, Translated by Richard Robinson Clarendon press, Oxford 1948, Second Edition.

**C.S. Peirce** : Collected papers, edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss, Harvard University press, Massachusetts, 1960.

**C.S. Peirce** : Chance, love and logic, philosophical essays, edited with an introduction by Morris R. Cohen Barres & Noble, New York, 1968.

**Plato** : Dialogues of Plato, Apology, Criton, Phaedo and Protagoras, with an introduction by the Translator Benjamin Jowett, Colonial press, New York 1953.

**Plato** : Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias, Translated by H.N. Fowler, W. Heinemann, London 1926.

**Plato** : Parmenides., Translated with an

- introduction by F.M. Cornford, K. Paul, London 1939.
- Plato** : Laws, Translated by R.G. Burry we Heinemam , London, 1926.
- Plato** : Republic. Translated by Benjamin Jowett, Clarendon Press, Oxford, 3 th edition, 1927 - 1928.
- Plato** : Theory of knowledge, The Theaetitus and The Sophist, Translated with running commentary by F.M. Cornford K. paul, London, 1935 Reprinted 1974 5th edition.
- Plato** : Timaeus, translated with introduction by R.D. Archer, Macmillon, London 1888.
- Randall (J.H)** Aristotle, Columbia University Press, New York, 1960.
- Sidny Hook,** : John Dewey. Philosopher of ience and Freedom, Dewey's Symposium, Barres & Noble, New York, 1967.
- Stace (W.T)** : A Critical History of Greek



Philosophy, Macmillan and Co., New York 1962.

**Taylor (A.E.)** : Plato, Man and his work Methuen, London 1963.

**Thilly (F.)** : History of Philosophy, Routledge and Keganpaul, London 1919.

**Windelband** : History of ancient philosophy, Charles Scribner's sons, New York, 1924.

**Zeller (E.)** : Out lines of the history of Greek Philosophy, Routledge and Kegan Paul, London, 1950.



## [فهرس الموضوعات]

الصفحة

الموضوع

٩ \_\_\_\_\_ تقديم

### الفصل الأول

الاستخدام التاريخي لمصطلح Pragmatic

براجماتيك وتطوره

٢٤ - الروح العامة للفلسفة البرجماتية المعاصرة كما ظهرت في أمريكا. ....

٢٦ ١- بيرس ونظرية المعنى .....

٢٩ \* معارضة النزعات العقلية .....

٣٣ \* الإعتقاد .....

٤٢ \* الحقيقة تكشف عبر تطور تجريبي .....

٥٤ ٢- نظرية الحقيقة عند وإيم جيمس .....

٥٤ \* الحقيقة هي ما يجعلنا نشكل الواقع ونسيطر عليه .....

٥٥ \* العملية الواقعية .....

٥٦ \* الحقيقي هو المفيد والمفيد هو الحقيقي .....

٦٣ \* إرادة الاعتقاد - أداة للنجاح والنجاة .....

٦٧ ٣- جون ديوى والادائية .....

٦٧ \* الأفكار أدواب. الكائن في التكيف مع البيئة .....

٦٩ \* لا حقيقة دون إنسان وأشكالية في الواقع .....

٧٤ \* الحق ليس سابقاً على الخبرة الإنسانية .....

٧٧ \* ليس هناك حقيقة كلية إنما هناك حقائق .....

- ٨٣ \* النظرة إلى المستقبل
- ٨٧ \* الخلافات بين بيرس وجيمس وديوى

## الفصل الثاني

### الفلاسفة ما قبل السوفسطائيين

- ٩٧ - مقدمة
- ٩٩ - هيراقليطس
- ٩٩ \* للتغير هو قانون الوجود
- ١٠٣ \* الوحدة والكلية
- ١٠٥ \* النسبية عند خيراقليطس
- ١٠٧ \* علاقة هيراقليطس بالذرة البرجماتية
- ١١٠ \* بارمنيدس
- ١١٠ \* من النظر إلى الطبيعة إلى النظر في الوجود
- ١١٣ \* للحقيقة تتفق مع الوجود الواحد
- ١٢١ \* أهمية المدرسة الإيلية
- ١٢٣ - امبادقليس
- ١٢٥ \* التوفيق بين الثابت والمتغير
- ١٢٨ \* الإدراك
- ١٣١ - انكساجورس
- ١٣٥ \* الإدراك الحسى
- ١٣٩ - ديمقريطس

## الفصل الثالث

### السوفسطائيون

- العوامل السياسية والاجتماعية والفكرية انى أدب بنى ظهر

السوفسطائيين ..... ١٥١

العوامل السياسية والاجتماعية ..... ١٥١

ب- الاتجاهات الفكرية ..... ١٦١

- من هم السوفسطائيون ..... ١٦٥

\* المعرفة عند السوفسطائيين ..... ١٧٨

\* الشك ..... ١٧٨

\* الإنسان مقياس ..... ١٨٨

\* الإدراك ..... ١٩٣

\* برجماتية بروتاجوراس ..... ٢٠٦

\* برجماتية بروديقوس ..... ٢١٣

\* برجماتية انطيفون ..... ٢٠٦

\* برجماتية هيبياس ..... ٢٢٠

- تأثير السوفسطائية ..... ٢٢٣

- نقاط الاتفاق بين السوفسطائية والبرجماتية ..... ٢٢٥

### الفصل الرابع

#### سقراط

- تحويل النظر من الطبيعة إلى الإنسان ..... ٢٣٠

- الحقيقة تتفق مع المقولات العقلية الثابتة ..... ٢٣٨

..... ٢٤٣ ميهج سقراط

- ٢٤٨ - التهمك السقراطي .....  
 ٢٥١ - التوليد .....  
 ٢٥٣ - هل كان سقراطاً برجمائياً .....

### الفصل الخامس

#### أفلاطون

- ٢٦٦ - نقد أفلاطون للنزعة البرجمائية عند اسوفسطائيين .....  
 ٢٦٧ أ - الإنسان ليس للمقياس الوحيد .....  
 ٢٦٧ ب - الإنسان ليس مقياساً لنفسه .....  
 ٢٦٨ ج - إذا تعلق الأمر بالمستقبل فالإنسان ليس مقياساً لنفسه .....  
 ٢٦٩ د - وجود مستويات عامة من الخبرة .....  
 ٢٧٠ هـ - الإدراك الحسى ليس هو كل المعرفة .....  
 ٢٧٢ و - الإدراك الحسى فى ذاته ليس معرفة .....  
 ٢٧٤ ز - استحالة قياس اللغة .....  
 ٢٨٥ ح - استحالة قيام العلم .....  
 ٢٨٩ ط - نقد الفكر الاستدلالى .....  
 ٢٩٥ - الرويه التأملية للحقيقة عند أفلاطون .....

### الفصل السادس

#### أرسطو

- ٣٠٩ - مقدمة .....  
 ٣١٠ - علق مع مبادئ العقل الضرورية .....  
 ٣١٢ - سيجور التاريخية للنزعة ورأى أرسطو .....  
 ٣١٧ - نقد النزعة البرجمائية .....

٣٣٠	.....	- تجريبية أرسطو
٣٣٧	.....	- البناء العقلي للعالم
٣٤٣	.....	- الخاتمة والنتائج
٣٤٧	.....	- المراجع العربية
٣٥٣	.....	- المراجع الأجنبية
٣٦١	.....	- فهرس الموضوعات









Bibliotheca Alexandrina



0659725

